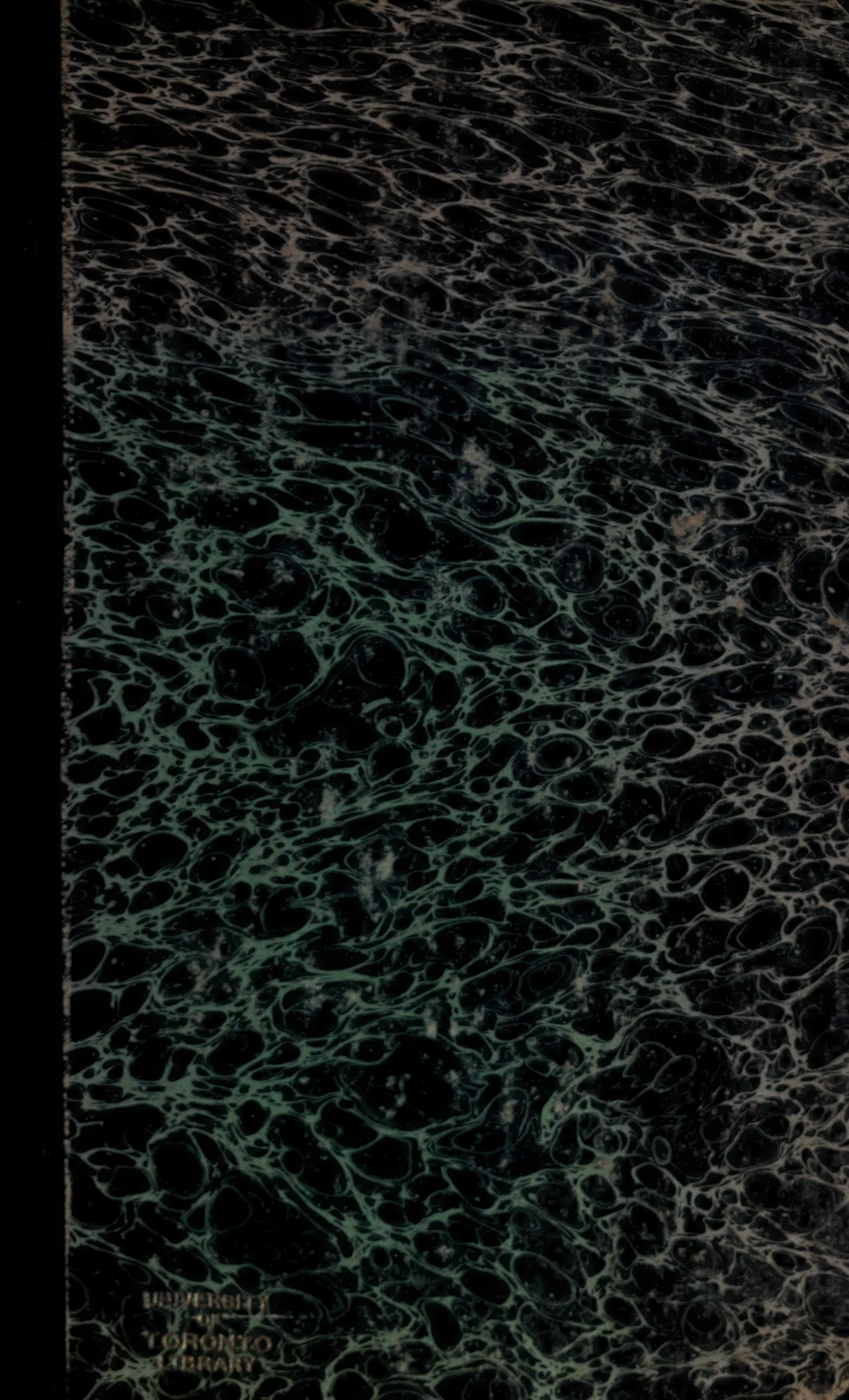
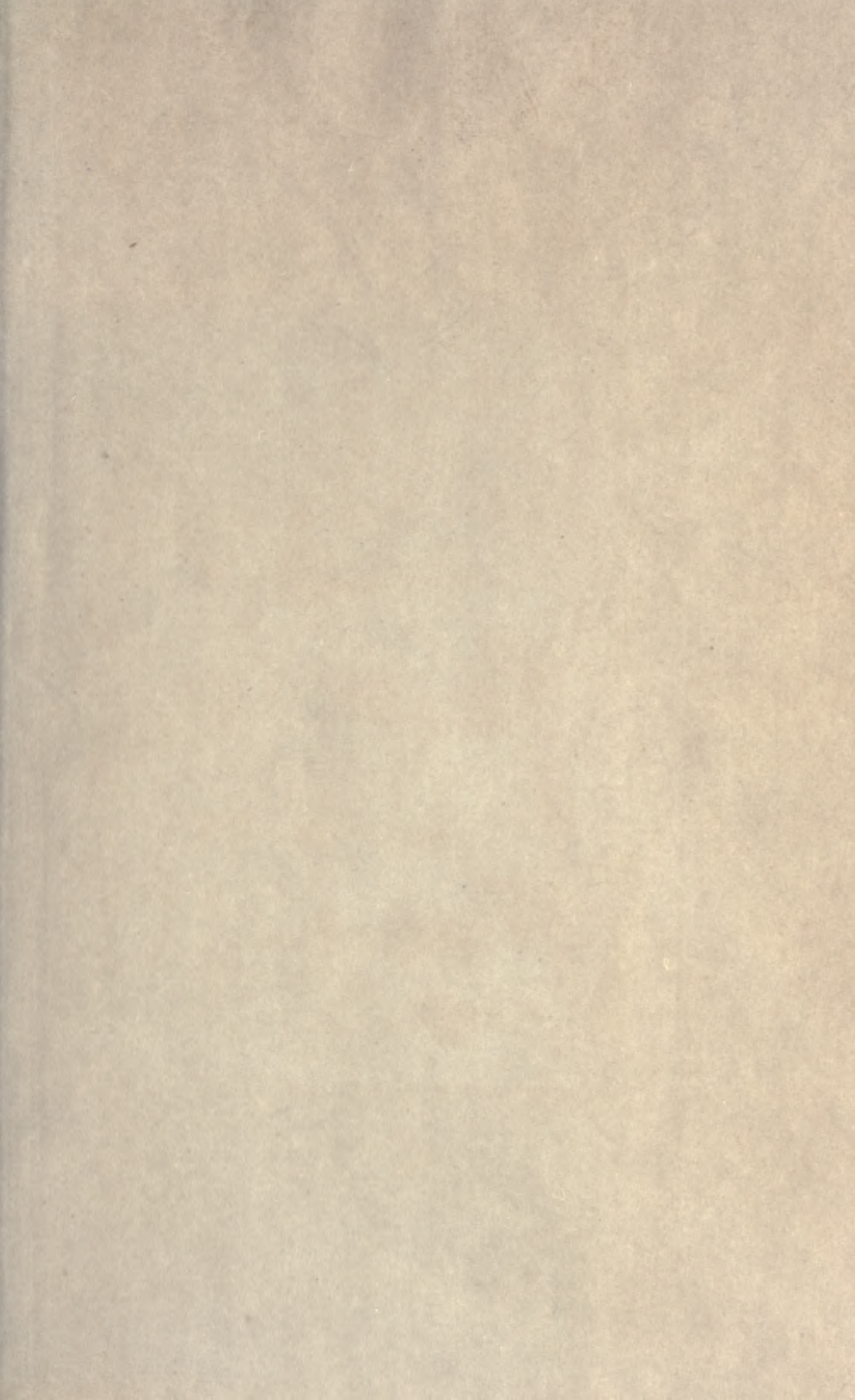

UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY









# Bausteine zur Geschichte der neueren deutschen Literatur

Herausgegeben

von

Franz Saran
Professor an der Universität Erlangen

---

XIII

Franz Saran

## Goethes Mahomet und Prometheus

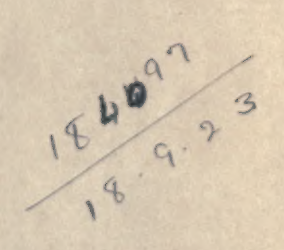
Halle a. S.
Verlag von Max Niemeyer
1914

# Goethes Mahomet und Prometheus



Von

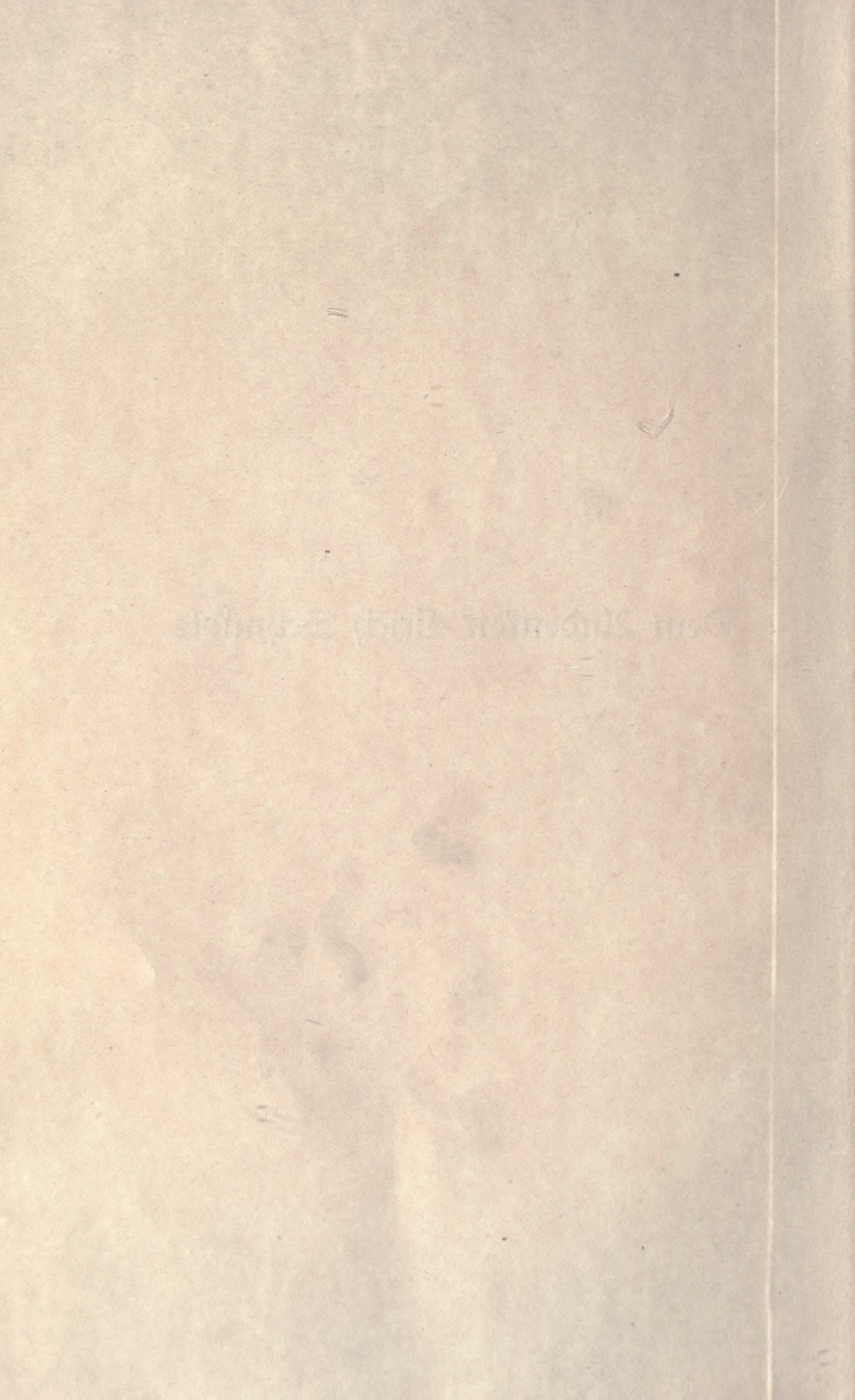
Franz Saran




Halle a. S.
Verlag von Max Niemeyer
1914



Dem Andenken Erich Schmidts



# Inhalt.

# Vorwort.

Den Kern der Abhandlung über Goethes Mahomet bildet meine Erlanger Antrittsvorlesung; sie erscheint hier sehr erweitert und mit allen Belegstellen versehen. Die Untersuchung über Prometheus schließe ich an, weil diese Dichtung mit der eben genannten gedanklich auf engste zusammenhängt. Beide Werke lassen die religiöse Entwicklung Goethes in den Jahren 1773 – 1774 erkennen. Sie zeigen, wie sich der Dichter damals mit der Christologie und ihren Voraussetzungen auseinandersetzt, schließlich mittelst der Idee des religiösen Genies und seines Verhältnisses zu Gott den eigenen Standpunkt findet und ihn unter Verwendung ursprünglich christlicher Motive, aber ohne Supranaturalismus darlegt. So geben beide Dichtungen die Mahnung, beim Studium der Literatur über der Philosophie nicht die religiösen Bewegungen und die theologischen Arbeiten der Zeit zu vernachlässigen.

Ich stelle in jeder Abhandlung zunächst dar, wie sich die wissenschaftliche Forschung entwickelt hat. Die Goetheliteratur schwillt immer mehr an; so wird es manchem willkommen sein, sich an der Hand dieser Übersichten schnell über den Stand der Dinge zu unterrichten. Zudem ließen sich eine Anzahl von Berichtigungen und Ergänzungen in solchem Zusammenhang am bequemsten mitteilen. Aber auch an sich scheinen mir diese historisch-kritischen Darstellungen lehrreich. Sie zeigen an zwei, noch dazu viel behandelten Dichtungen, auf welch tönernen Füßen unsere Literaturgeschichten und Biographien stehen, sie lassen außerdem den Grund davon deutlich erkennen. Er liegt darin, daß die Forschung nicht energisch genug das Literaturwerk selbst in ihren Mittelpunkt stellt.

Nicht nur bei der philologischen Arbeit im engeren Sinne, auch da, wo man von den philosophischen Strömungen der Zeit,

vom dichterischen Erlebnis oder von der ästhetischen Betrachtung ausgeht, wird fast immer unterlassen, den Gehalt der einzelnen Werke, insbesondere den Gedankengehalt, herauszuarbeiten. So fällt bei der gegenwärtigen literarhistorischen Betrachtung gerade das aus, was für die wissenschaftliche Literaturgeschichte neben der künstlerischen Form vielleicht das wichtigste ist. Wie zum Ersatz dafür werden gern überlieferte Urteile weitergegeben, die, mögen sie auch auf die Dichter selbst oder auf kenntnisreiche und gebildete Kritiker zurückgehen, doch keinesfalls einem wissenschaftlich zureichenden literarhistorischen Verständnis der Werke entsprungen sind.

Es ist meiner Überzeugung nach eine der wichtigsten Aufgaben der wissenschaftlichen Literaturforschung, augenblicklich vielleicht die wichtigste, den Gehalt der Werke — alter und neuer Zeit — methodisch herauszuarbeiten, systematisch darzustellen und mit den geistigen Bewegungen der Zeit in Zusammenhang zu bringen, um schließlich die Gesamtdarstellung auf dem Ergebnis solcher Arbeit, also auf exaktem Verständnis der Literaturwerke selbst aufzubauen. Nur dadurch wird es gelingen, den Wust von altüberlieferten schiefen und falschen Urteilen aus der Literaturgeschichte herauszuschaffen, der sie von je, schon seit ihren Anfängen, mehr als man ahnt, belastet, und der nicht selten geradezu verhindert, eine Dichtung oder einen Dichter in richtigem Lichte zu sehen und so zu würdigen, wie es ihnen zukommt.

Erlangen, den 18. Juli 1914.

**Franz Saran.**

# Bibliographie.

Gemeinsame Literatur.

Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi, her. von Max Jacobi. Leipzig, Weidmann 1846.

H. Viehoff, Goethes Gedichte erl. und auf ihre Veranlassungen, Quellen und Vorbilder zurückgef. nebst Variantensammlung. 2 Bde. Stuttgart, C. Conradi 1870. (1. Aufl. 1846/7.)
Bd. II, S. 48—55 Mah. Gesang. Ebd. S. 80—95 Prometheus.

H. Viehoff, Goethes Leben, Geistesentwicklung und Werke, 1887. 5. Aufl. Stuttgart, C. Conradi. (1. Aufl. 1847/54.)
Mahomet S. 111—112.

H. Düntzer, Goethes Leben. Leipzig, Fues. 2. Aufl. 1883. (1. Aufl. 1879.)
Mahomet S. 175, 177, 179.

W. v. Biedermann, Goethe-Forschungen. Frankfurt, Literar. Anstalt Rütten u. Löning, 1879.
Mahomet S. 65—77, Prometheus S. 78—93.

H. Düntzer, Die Zuverlässigkeit in Dichtung und Wahrheit. Goethejahrbuch I, 140—154. 1880.
Prometheus S. 150, Mahomet S. 150—153.

W. v. Biedermann, Goethe-Forschungen, N. F. Leipzig, F. W. v. Biedermann 1886.
Mahomet S. 68—69, Prometheus S. 129—131.

H. Hettner, Geschichte d. dtsch. Literatur im 18. Jahrh. 4. Aufl. Braunschweig, Vieweg 1894. Bd. III, III, 1.
Mahomet S. 157—159, Prometheus S. 162—166.

H. Düntzer, Goethes lyrische Gedichte erläutert. Leipzig, Wartig 1896. 3. Aufl. (1. Aufl. 1858.) (In: Prof. Düntzers Erläut. z. d. Klassikern, Bde 64—73.)
Mahomet Bd. 9 (= Erl. 69), S. 42—46, Prometheus S. 80—85.

Ders., Goethes lyrische Gedichte (in: Erläut. Bd. 61—63).
Mahomet Bd. 1, S. 135—138.

R. E. Hering, Spinoza im Jungen Goethe. Diss. Leipzig 1897. 71 S.
Mahomet S. 24 f, Prometheus S. 43—53.

W. Heinzelmann, Goethes Odendichtung aus den Jahren 1772 bis 1782. Jahrbb. d. Kgl. Akad. gemeinnütz. Wissensch. zu Erfurt, N. F., 24, 215—250. 1898.
Mahomet S. 222, 230 f., Prometheus S. 222, 236—240.

C. Hacker, Der Gedankengang der Oden Goethes. Progr. (Nr. 150) d. Oberrealsch. Gr. Lichterfelde. 50 S. 1904.
Mahomet S. 34—37, Prometheus S. 39—41.

R. M. Meyer, Goethe. 3. Aufl. Berlin, Hofmann. 2 Bde. 1905.
Mahomet Bd. 1, S. 166—167, Prometheus S. 169—171.

J. Volkelt, Zwischen Dichtung und Philosophie. Gesamm. Aufsätze. München, Beck. 389 S. 1907.
Mahomet S. 10, 13, 14, Prometheus S. 21—23.

B. Suphan und J. Wahle, Aus Goethes Archiv. Die erste Weimarer Gedichtsammlung in Faksimile-Wiedergabe her. (in: Schriften d. Goethegesellsch. Nr. 23). Weimar, Verl. d. Goetheges. 26 S. Einl. 1908.
Mahomet S. 12, Prometheus S. 13, 16, 17.

E. Wolff, Der junge Goethe. Goethes Gedichte in ihrer geschichtl. Entwicklung. Oldenburg und Leipzig, Schulze 1908.
Mahomet S. 133—136, 515—524, Prometheus S. 174—175, 605 bis 611.

Fr. Warnecke, Goethe, Spinoza und Jacobi. Weimar, H. Böhlau. 59 S. 1908.
Mahomet S. 16—26, Prometheus S. 12—16.

G. Fittbogen, Die sprachliche u. metr. Form d. Hymnen Goethes. Halle, Niemeyer 1909.
Mahomet S. 22, 80.

Alb. Leitzmann, Goethes erste Weimarer Gedichtsammlung mit Varr. (in: Lietzmann, Kl. Texte, Nr. 63). Bonn, Marcus und Weber. 35 S. 1910.
Mahomet S. 3—5, Prometheus S. 12—14.

Ph. Witkop, Die neuere deutsche Lyrik. Leipzig-Berlin, Teubner. 1910.
Bd. I, S. 248, 251.

K. Burdach, Faust und Moses I—III. Sitz.-Ber. der kgl. preuß. Akademie d. W. XXIII, XXXV, XXXVIII. 1912.
I, S. 390 f.; II, S. 645 f., III, S. 738 f., 747 f., 756 f., 767 f.

R. M. Meyer, Goethe. Volksausgabe. Berlin, G. Bondi. 1913.
Prometheus S. 111—112.

### Mahomet.

L. Marraccius, Alcorani textus universus. Patavii 1698.

Gottfried Arnold, Der richtigste Weg durch Christum zu Gott: bey öffentlichen Versammlungen in dreyen Sermonen oder

Predigten angewiesen ... Frankfurt bey Thomas Fritschen 1700.

I. Predigt: Aschersleben am X Sonntag nach Trinitatis anno 1700.
II. Predigt: Quedlinburg am IV. Sonntag nach Trinitatis anno 1700.

Gothofredi Arnoldi Historia et descriptio theologiae mysticae seu theosophiae arcanae et reconditae ... Francofurti, apud Thomam Fritsch 1702.

Madame J. M. B. de la Mothe Guion, Opuscules spirituels. Nouvelle édition augmentée de son rare Traité des Torrents... Cologne, Jean de la Pierre. 532 S. 16⁰. 1704.

Der geistliche Wegweiser, dienend, die Seele von den sinnlichen Dingen abzuziehen, und dieselbe durch den innerlichen Weg zu der vollkommenen Beschauung und zum innerlichen Frieden zu führen: Erstlich geschrieben von Michael de Molinos ... nunmehro in die Hochteutsche Sprache ... übersezzet ... Frankfurt bey Joh. Christoph König 1704.

Aus dem Spanischen ins Lateinische übers. v. A. H. Francke 1687.
Auszüge aus der Schrift bei G. Arnold, Kirchengesch. III, S. 181 f.

J. Gagnier, La vie de Mahomet. Amsterdam 1732. 2 Bde.

M. D. Fr. Megerlin, Die türkische Bibel oder des Korans allererste teutsche Übersetzung aus der arab. Urschrift ... Franckfurt a. M. 1772.

Ich benutzte das Exempl. d. Deutsch-Morgenl. Bibl. in Halle.

Turpin, Histoire de la vie de Mahomet, Législateur de l'Arabie. Paris, vol. I und II 1773, III 1779.

Musen-Almanach A. MDCCLXXIV. Göttingen, bey J. C. Dieterich. Poet. Blumenlese auf das Jahr 1774.

Almanach der deutschen Musen auf das Jahr 1774. Leipzig, Schwickert.

Rezension über poet. Erzeugnisse (S. 36) erwähnt den „Gesang".

Goethe's Schriften. Leipzig, Göschen 1787—1790. 8 Bde.

Biographisches Schema zu Dichtung u. Wahrheit. 1809. Siehe W. A. 26, 347 ff.

S. 357, Z. 13: Appergu des Mahomets. Plan desselben. 1774.

Goethes Dichtung und Wahrheit. T. III, Buch 14. 1813.

A. Schöll, Briefe und Aufsätze von Goethe aus den Jahren 1766—1786. Weimar, Landes-Industrie-Comptoir 1846.

Zu Mahomet S. 147—154.

G. Kramer, Beitr. z. Geschichte A. H. Franckes ... Halle, Waisenhaus. XIV, 475. 1861.

Mahomets Nachtgesang in Goethe's Werke 3 (Berlin, Hempel), her. Fr. Strehlke. S. 44—45. 1870.

S. Hirzel, Der junge Goethe. 1875, 1885². 2, 28—33 Mahometbruchstücke und „Gesang".

L. Urlichs, Briefe von Goethe an Johanna Fahlmer. Leipzig, Hirzel. 2 Bl. 143 S. 1875.
S. 31, Fußn. 13.

H. Düntzer, D. handschrftl. Samml. Goethescher Ged. von Ch. v. Stein. Schnorrs Archiv 6, 96—110. 1877.

Dichtung und Wahrheit. T. III, her. v. Loeper in Goethes Werke (Hempel) 22. 1877.

R. Hildebrand, Dtsch. Wörterb. IV, 1, 2, 2180. 1878.
teilen = mitteilen. Dagegen Saran bei Warnecke (1907), S. 46.

Frankfurter Gelehrte Anzeigen vom Jahr 1772. (In: Dtsche Litt. Denkm. d. 18. Jh., her. B. Seuffert·Nr. 7 und 8. Heilbronn, Henninger 1883.)

Fr. Kern, Zu Goethes Gedicht: „Königlich Gebet". Voss. Zeitung Sonnt.-Beil. Nr. 38 vom 23. Sept. 1883. Ref. Goethejb. V (1884), S. 397 f.
= Kl. Schriften. Berlin 1898. II, 78 f.

Fr. Kern, Zur Methodik des deutschen Unterrichts. Berlin 1884.
S. 94 f. Erklärungen zu „Mahomets Gesang". Zitiert nach J. B. L.

V. Hehn, Einiges über Goethes Vers. Goethejb. VI, 176—230. 1885.
S. 203: „Mahomets Gesang".

„Mahomets Gesang", Weim. Ausg. Bd. 2, S. 53—55. Varianten S. 305—306. 1888.

Dichtung uud Wahrheit III, Weim. Ausg. Bd. 28. 1890.

A. Köster, Schiller als Dramaturg. Berlin 1891.
S. 246—255 über G. Übertragung von Voltaires Mahomet. Über die Bruchstücke nichts.

J. Imelmann, Zu „Mahomets Gesang" und „Ilmenau". Goethejahrb. XV, 270. 1894.

J. Minor, Ein Gegenstück zu „Mahomets Gesang". Euph. 1, 606. 1894.
Hinweis auf ein Gedicht „Der Strom und die kleinen Bäche" im Teutsch. Merkur 1774 Aug. S. 152, das auf den „Gesang" antwortend Bezug nimmt.

„Mahomet", Weim. Ausg. 39, S. 187—192; Varr. (und Koranexzerpte nach Schöll) S. 430—432. 1897.
Nach Schölls Ausgabe von 1846, einer neuen Abschrift der Kochberger Hs. von Loeper (1878) und einer Vergleichung von E. Schmidt.

M. Morris, Swedenborg im Faust. Euph. 6, 505. 1899.

R. Petsch, Zu Mahomet. Goethejb. XXIII, 206. 1902.
Lies „Tugend" statt Jugend.

M. Morris, Goethestudien. 2. Aufl. Berlin, C. Skopnik 1902.
I, 238.

E. von der Hellen, Goethes Sämtl. Werke (Jubiläumsausgabe). Stuttgart u. Berlin, Cotta.

„Gesang“ Bd. 2 (1902), S. 42—44, 280—281; „Hymne“ und Prosa Bd. 15 (1906), S. 8—10, 332—334; vgl. auch Burdach Bd. 5 (1905), Einl. S. VII.

H. G. Gräf, Goethe über s. Dichtungen: Mahomet V, 343—351. 1906.

Fr. Warnecke, Goethes Mahomet-Problem. Diss. Halle. 50 S. 1907.

Rec. Th. Vogel, DLitzg. 28, 2663 f.

J. Minor, Goethes Mahomet. Ein Vortrag. Jena, E. Diederichs 117 S. 1907.

Rez. M. Morris, Euph. 14 (1907), S. 625—632; Prem, Zs. f. d. östr. Gymn. 1908; Th Vogel, D. Litztg. 28, 2660—2662; Krüger, Lit. Centrbl. 58, 1616—1617.

R. Imelmann, Shelleys Alastor und Goethe. Zs. vgl. Lit. Ren. N. F. 17, 421—435.

S. 425—426: Einwirkung von Mah.-Gesang auf Shelleys Alastor V, 492—570.

M. Morris, Der junge Goethe. Neue Ausgabe. 6 Bde. Leipzig, Inselverlag.

Mahomet: Bd. III (1910), 132—135 Koranauszüge, 136—141 Fragmente und Gesang; VI (1912), 293—295 Anm. dazu.

H. Funck, Die schöne Seele. Bekenntnisse, Schriften und Briefe d. Susanna Katharina v. Klettenberg. Leipzig, Inselverlag. 372 S. 1911.

### Prometheus.

Brumoy, Le théatre des Grecs. Amsterdam 1732.

Benj. Hederich, Gründliches Lexicon mythologicum. Leipzig, Gleditsch. Zweite und verb. Aufl. 1741.

Chr. M. Wieland, Beytr. z. Geheimen Geschichte d. menschl. Verstandes u. Herzens. 2 Teile. 1770.

I, 240—263 Traumgespräch mit Prometheus.

J. G. Sulzer, Allg. Theorie der schönen Künste. 1771, Artikel „Aeschylus“. Dass., 2. Aufl. I (1792), S. 37—42.

F. H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an d. Herrn Moses Mendelsohn. Breslau 1785.

Ich benutze das Exemplar des Herrn Staatsanwaltschaftsrats Alsleben (Halle a. S.), des Herausgebers von Fischarts Gargantua, das er mir freundlichst zur Verfügung gestellt hat.

Dasselbe, Neue vermehrte Ausgabe. Breslau 1789. (S. 19—21) = F. H. Jacobi's Werke IV, 1 (1819), S. 51—54.

Goethes Werke. Ausg. letzter Hand in 16° Bd. 33, 241—264 (Pr., dramat. Fragm.); Ausg. in 8° Bd. 33, S. 253—255. 1830.

K. Wagner, Briefe an Joh. Heinr. Merck von Goethe, Herder, Wieland und anderen bedeut. Zeitgenossen. Darmstadt, Diehl 1835.
S. 55.

Karl Gutzkow, Über Goethe im Wendepunkte zweier Jahrhunderte. Berlin, Plahn XII, 256. 1836.
S. 62.

Fr. W. Riemer, Mitteilungen über Goethe. Berlin, Duncker u. Humblot 1841.
Bd. II, S. 598.

Th. W. Danzel, Über Goethe's Spinozismus. Hamburg 1843.

Karl Grün, Über Goethe vom menschlichen Standpunkte. Darmstadt. XXIX, 323 S., 1846.

K. Rosenkranz, Goethe und seine Werke. Königsberg, Bornträger XXII, 512 S., 1847.

H. Düntzer, Goethes Prometheus und Pandora. Ein Versuch z. Erkl. u. Ausdeutung dieser Dichtungen. Leipzig, Dyk 1850. XII, 123 S. 8°. 1850.
Prometheus S. 1—59.

Dasselbe, mit einem Nachtrag vermehrt, 1854. XII, 130 S. 8°.

Blätter f. lit. Unterhaltung. Jahrgang 1851.
I, S. 979 b—981 a. Besprechung von Düntzers Goethes Prom. und Pandora 1850.

Jos. Hillebrand, Die deutsche Nationallit. seit d. Anf. d. 18. Jhs. Hamburg u. Gotha, Perthes 1851. 2. Aufl.
II, S. 140.

G. G. Gervinus, Gesch. d. dtsch. Dichtg. 4. Ausg. Leipzig, Engelmann 1853.

Ottomar Föhrau, Goethes Prometheus vollständig. Ein Beitr. z. Goetheforsch. Grenzboten, 14. Jahrg. I. Sem., I. Bd., S. 21 bis 26. 1855.

Goethe's Werke. Berlin, Hempel. Gedichte her. Strehlke, 1868.
Der Monolog Bd. 1, S. 162—163.

Goethe's Werke. Berlin, Hempel.
Bd. 8, her. Fr. Strehlke (1870?), S. 275—300: die Akte.

Goethe's Prometheus und Pandora, Erl. v. H. Düntzer (in: Erl. z. d. Klassikern Bdch. 60). Leipzig, E. Wartig. 143 S. 12°. (1874?).

Neue Mitt. aus J. W. v. Goethes handschriftl. Nachlasse. I. Teil: Goethes Naturwiss. Corresspondenz (1812—1832), her. von F. Th. Bratranek. Leipzig, Brockhaus 1874.

Sal. Hirzel, D. junge Goethe, 1875. (1887 [2]).
Ode: III, 157—159 (nach Mercks Hs.). Drama: III, 447—468 (nach Ausg C)

Dichtung und Wahrheit III, her. von Loeper in Goethe's Werke (Hempel) 22 (1876?).
S. 180—183. S. 433, 438—440.

Rud. Jobst, Goethes religiöse Entwicklung bis zum Jahre 1775. Progr. (Nr. 108) d. Kgl. Marienstiftgymnas. Stettin. 21 S. 4°. 1877.

Ders., Goethes relig. Entwicklung. II: 1770—1780. Progr. ebd. (Nr. 131). 15 S. 4°. 1888.

Zum 29. Jan. 1878. Herrn Prof. Georg Reinhard Röpe Dr. . . . dargebracht. Hamburg, Gedr. v. Th. G. Meißner, Eines hoh. Senats wie Gymnasiums u. Johanneums Buchdrucker. Inhalt: Ein ungedruckter Brief Goethes mitget. von Director [C. Chr.] Redlich. VIII S. 4°.

Er. Schmidt, H. L. Wagner, Goethes Jugendgenosse. 2. Aufl. Jena, Frommann 1879.

E. Filtsch, Goethes Stellung z. Religion. Jb. d. Ver. f. wiss. Pädag. XI, 1—98. 1879.

K. Biedermann, Deutschland im 18. Jh. Leipzig, J. J. Weber 1880.
Teil II, Bd. II, Abt. 3, S. 792, Fußn. 2.

Er. Schmidt, Prometheus nach d. Straßburger Hs. Goethejb. I, 290—313. 1880.
Dazu AfdA. 7 (1881), S 93.

O. Lyon, Goethes Verhältnis zu Klopstock. Diss. Leipzig 1880. 134 S. 8°.

B. Suphan, Goethe u. Spinoza, 1783—1786. Festschr. z. II. Säc.-Feier des Friedrichs-Werderschen Gymn. zu Berlin 1881. Berlin, Weidmann, S. 159—193.
S. 164, Fußn. 12.

G. v. Loeper, Goethe's Gedichte (in Goethe's Werke. Zweite Ausgabe, Berlin, Hempel). Prometheus (Ode) in Bd. II, S. 62 bis 63 und 326—328. 1883.

A. Caumont, Goethe et la littérature française. Progr. d. stadt. Gymn. Frankfurt a. M. Ostern 1885. 37 S. 4°.

H. Morsch, Goethe u. die griech. Bühnendichter. Progr. (Nr. 90) d. Kgl. Realschule Berlin. 55 S. 4°. 1888.
S. 8—9.

Weim. Ausg. 2, S. 76—78, 312. 1888.
Ode Prometheus.

Deutsche Nat.-Lit, her. J. Kürschner, Bd. 91 = Goethes Werke X, her. K. J. Schröer. 1888.
S. 1—26

W. Scherer, Gesch. d. deutsch. Litt. 5. Aufl. 1889.

H. Morsch, Goethes Festspiel „Des Epimenides Erwachen". Goethejahrb. XIV, 212—244. 1893.
Darin S. 231—232 (ohne Bedeutung).

K. Lorenz, Klopstocks und Goethes Lyrik. Ein Beitrag zur Behandlung der Klassenlektüre. II. Teil: Goethe. Programm Kreuzburg O.-S. 23 S. 4°. 1893.
Nichts neues.

Eug. Filtsch, Goethes relig. Entwicklung. Ein Beitrag z. s. inneren Lebensgeschichte. Gotha, Perthes. VI, 366. 1894.
S. 65—70.

W. Dilthey, Aus d. Zeit der Spinozastudien Goethes. Arch. f. Gesch. d. Phil. VII, S. 317—341. 1894. = Ges. Schriften II (1914), S. 391—415.

F. Bauer, Sieben Ged. Goethes, nach ihrem Gedankengange erl. I. Zs. f. d. östr. Gymn. 45, 704—720. 1894.
Prom. S. 716—720. Nichts neues.

A. Bielschowsky, Goethe I. 1896.
S. 250—252, 508—509.

J. Collin, Goethes Faust in s. älteren Gestalt. Untersuchungen. Frankfurt a. M., Liter. Anstalt, 1896.

R. M. Meyer, Literarhist. Bemerkungen. I: Zu Goethe. Nr. 6: Blumenbinderinnen u. Holzhauer. Euph. 3, 106—107. 1896.

Goethes Werke (Weim. Ausg.), Bd. 39, S. 193—215, 433—440, Prometheus, Dram. Fragment. 1897.

Er. Schmidt, Goethes Prometheus. Festvortrag . . . d. Goethegesellschaft . . . 1899. Goethejb. XX, S. 1*—22*.
M. Koch, Ber. fr. d. Hochst. 15 (1899), 262. M. Osborn, Lit. Echo 1, 1183—1184. H. Düntzer, ZfdU. 13, 760—763. JBL: R. Weißenfels 11, IV, 8e: 69.

Er. Schmidt, Charakteristiken. Zweite Reihe. Berlin, Weidmann 1901. 2. Aufl. 1912.
Prom. S. 145 ff. = Goethjb. Bd. XX (1899), S. 1*—22*.

Goethes Sämtl. Werke (Jubil.-Ausg.) Stuttgart, Cotta. Gedichte in Bd. 2 von E. v. d. Hellen. 1902.
S. 59—60, 291 die Ode. Nichts neues.

M. Morris, Prometheus und Hanswurst. Goethestudien I², 237 bis 248. 1902.

M. Wolf, Goethe u. Basedow. Eine Episode a. d. Gesch. d. Pädag. Pädagog. Studien von W. Rein, M. Schilling, N. F., 23, 50 bis 58. 1902.
S. 57. Nichts neues.

H. Steuding, Wie vergeistigte Goethe in seinen Dramen die der griech. Mythologie entlehnten Motive? Z. f. d. deutsch. Unterr. 16. 1902.
Zitiert nach J B. L.

Goethes Sämtl. Werke (Jub.-Ausg.). Stuttgart, Cotta. Bd. XV (1906), S. 11—26 Akte (Text), 334—341 (Anm.) von O. Pniower.

G. Dalmeyda, Goethe et le drame antique. Thèse, Paris XII. 430. 1908.
Prom. S. 62—77. Zitiert nach J. B. L.

H. G. Gräf, Goethe üb. s. Dichtungen II, 4, S. 66—83. 1908.

M. Morris, Ein neugefundenes Fragment der Ode Prometheus (Referat). Deutsche Litztg. 29, 673—674. 1908.
Zitiert nach J. B. L.

O. Walzel, Das Prometheussymbol von Shaftesbury zu Goethe. Neue Jb. v. Ilberg-Richter Bd. 26. 1910. Separat Leipzig, Teubner 1910. 69 S.

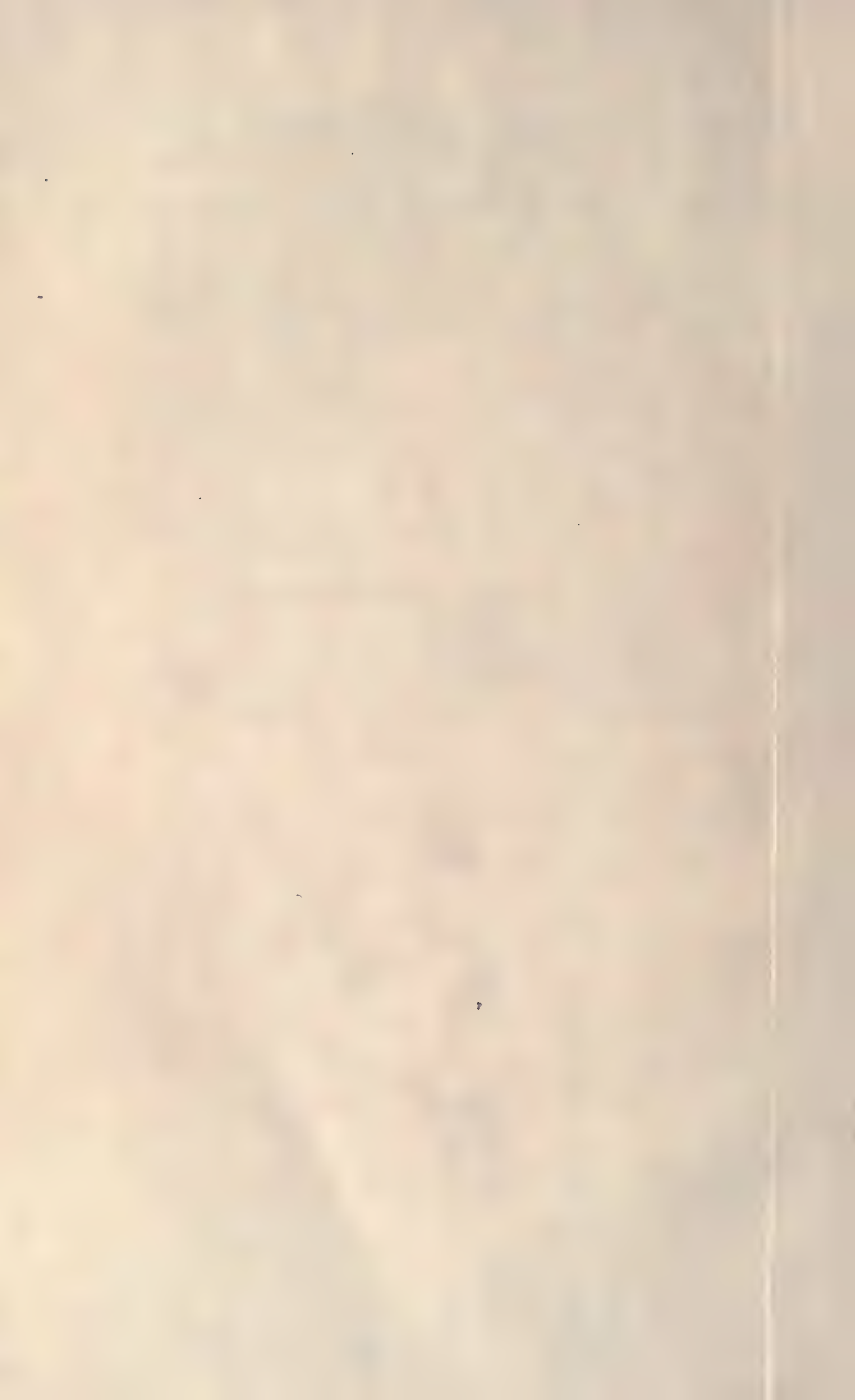
M. Morris, D. j. Goethe IV (1910), S. 34: Faksimile u. Entwurf d. Ode Prometheus. Vgl. VI, S. 349.

Dass., III (1910), S. 307—323 Akt. I, II. Vgl. VI, 313—318.

Wolfgang Schultz, Dokumente der Gnosis. Jena, E. Diederichs XCI, 243 S. 1910.

F. Wagschal, Goethes und Byrons Prometheusdichtungen. Germ. Rom. Monatsschr. 4, 17—29. 1912.
Stützt sich wesentlich auf Walzel. Nichts neues.

Ed. Berend, Goethe, Kestner und Lotte. Her. u. eingel. München, Steinicke u. Lehmkuhl. XIV, 168 S. 1914. (In: Goethe u. s. Zeitgenossen, her. unter Leitung von F. v. d. Leyen.)



# I. Die Mahometbruchstücke.

## § 1. Die bisherige Forschung.

Goethes erste Veröffentlichung und Angaben.

Im Almanach der deutschen Musen auf das Jahr 1774, dem „Göttinger Musenalmanach", ließ Goethe einen Zwiegesang zwischen Ali und Fatema unter der Überschrift „Gesang" drucken. Nur die Namen setzen die kleine Dichtung deutlich in Beziehung zum Mahometstoff, der in den siebziger Jahren wohlbekannt und wissenschaftlich mehrfach behandelt war;[1]) der Inhalt allein würde nicht gerade auf den Stifter der Religion des Islam hinweisen, obwohl für den Kenner der Biographie des Propheten Anklänge vorhanden sind.

Der Dichter nahm das Stück später mit einigen Änderungen in seine „Schriften" (S) auf: dort steht es Bd. 8 (1790), S. 183—186. Die Namen Ali und Fatema fehlen, auch ist das Ganze nicht mehr dialogisch zerteilt; die Überschrift lautet nun „Mahomets Gesang", sie weist unmisverständlich auf den Propheten hin.

Den Zusammenhang, in dem Goethe die Dichtung gesehen wissen wollte und — mindestens seit 1809[2]) — selbst sah, entwickelt er im III. Teil von Dichtung und Wahrheit, Buch 14,[3]) eine Stelle, die am 27. März 1813 diktiert ist.[4]) Ohne dichterische Absicht — so berichtet er — habe er das Leben des orientalischen Propheten mit großem Interesse gelesen; für einen Betrüger hätte er ihn nie ansehen können. Die Reise mit Lavater und Basedow (1774) habe

[1]) Minor, S. 18f.
[2]) Weimarer Ausgabe 26, S. 357, Z. 13f.
[3]) Ebenda 28, S. 293—297.
[4]) Tageb. 5, S. 27, Z. 13.

ihm dann gezeigt, daß diese Männer geistige, sogar geistliche Mittel zu irdischen Zwecken gebrauchten, ja wohl gebrauchen mußten und damit schließlich das Göttliche, was in ihnen war, zu vergänglichen Schicksalen preisgaben. Diesen Gedanken, der ihm aufgegangen, habe er im Mahomet dramatisch darstellen wollen.

Der Plan wird im einzelnen dargelegt. Ein reiches Leben entfaltet sich vor unsern Augen. Mahomet ist Anführer einer Karawane. Verheiratet lebt er mit seinem Stamme zusammen. Seinen neuen Glauben will er bei den Seinigen ausbreiten. Seine Frau und Ali fallen ihm unbedingt zu. Er und Ali versuchen es dann mit dem Stamme. Aber es erstehen Gegner, Mahomet muß fliehen. Schließlich bezwingt er die Widersacher und macht seine Religion zur öffentlichen. Um sich zu halten, muß er jetzt zur List seine Zuflucht nehmen: das Irdische breitet sich aus, das Göttliche tritt zurück. Die Lehre wird allmählich nur Vorwand, Befriedigung der Machtgelüste Zweck; der Prophet wird grausam. Aus Rache vergiftet man ihn. Vor seinem Tode kehrt er wieder in höherem Sinne zu sich selbst zurück, reinigt seine Lehre und stirbt.

Alles, was das Genie durch Charakter und Geist über den Menschen vermag, sollte dargestellt werden, und wie es dabei gewinnt und verliert.

Der Bericht des Dichters ist noch dadurch wichtig, daß über Einzelheiten der Ausführung Mitteilungen gemacht werden. Mehrere einzuschaltende Gesänge wurden gedichtet:[1]) von ihnen sei allein noch übrig, was mit der Überschrift „Mahomets Gesang" in den Gedichten stehe — Ali sollte es zu Ehren seines Meisters auf dem höchsten Punkte des Gelingens vortragen.

Vor allem gibt Goethe sehr genau den Inhalt einer Hymne an, welche das Stück eröffnete: er bezeichnet sie als verloren.[2])

## Neue Funde.

Die Angaben des Dichters wurden von der literarhistorischen Forschung um so höher bewertet, als sich die aus der Erinnerung gemachten Angaben über die Hymne glänzend bestätigten: A. Schöll fand dieselbe im Nachlaß der Frau v. Stein auf Kochberg, von

---

[1]) Kern will auch das Gedicht „Königlich Gebet" dem Mahometdrama zuweisen. Gewiß mit Unrecht. Vgl. Minor S. 80—81.

[2]) Dichtung und Wahrheit, Weimarer Ausgabe Bd. 28, S. 295.

des Dichters Hand geschrieben, wieder auf. Noch mehr: ihr folgte als Fortsetzung eine Prosaszene, ein Gespräch zwischen Mahomet und Halima enthaltend. Es lagen bei Exzerpte Goethes aus dem Koran, offenbar Vorstudien für eine größere Dichtung: anscheinend entstammten sie L. Marraccius, Alcorani textus 1698, denn die lateinische Übersetzung dieses Jesuiten wird von Goethe dort selbst zitiert. 1846 veröffentlichte Schöll die neuen poetischen Bruchstücke. Aus den Koranexzerpten gab er nur kurze Auszüge. Bloß die Stelle nach Marracci (Sure VI) druckte er vollständig ab, weil sie offensichtlich die Quelle der Hymne ist. Durch Hirzels „Jungen Goethe" 1875[1]) wurden die poetischen Stücke mehr bekannt und bequemer zugänglich. Die Koranauszüge druckte nach Schölls unvollständiger Wiedergabe die Weimarer Ausgabe Bd. 39, S. 431 f., dann Minor S. 100 f.; ganz vollständig nach der Kochberger Handschrift erst Morris, Junger Goethe 3, 132—135.

Überzeugt von der Zuverlässigkeit der Erinnerung Goethes verschmolz nun W. v. Biedermann die Angaben von „Dichtung und Wahrheit" unbeanstandet mit den drei Bruchstücken und suchte den Gang des geplanten Dramas herzustellen.[2])

Zweifel an der Zuverlässigkeit von Goethes Erinnerung äußerte zuerst Fr. Strehlke. Er bemerkte,[3]) daß der Zwiegesang des Almanachs bereits Herbst 1773 erschienen sei, die Idee zum „Mahomet" müsse also vor 1774 gefaßt sein. Daraufhin kombinierte Urlichs[4]) eine Stelle aus Goethes Brief an Johanna Fahlmer — 18. Oktober 1773[5]) — mit einem Billet an Lavater von 1774:[6]) das Drama, von dem an beiden Stellen die Rede ist und welches als ziemlich fertig bezeichnet wird, soll der „Mahomet" sein. v. Loeper[7]) widersprach: vom Drama seien ja bloß die „Mahomet"-Bruchstücke vorhanden gewesen, Goethe habe es also nicht wohl als „ziemlich fertig" bezeichnen können. An derselben Stelle setzt er Hymne nebst Prosaszene nach dem „Gesang" an, ins Jahr 1774: die lebendige Anschauung von dem reformatorischen Wirken Lavaters und Basedows habe

---

[1]) 2, S. 28—33.
[2]) Goethe-Forschungen (1879) S. 65—77.
[3]) (1870) Hempel 3, S. 44 f.
[4]) (1875) S. 31, Fußnote 13.
[5]) Morris, Junger Goethe 3, S. 58.
[6]) Ebenda 4, S. 32.
[7]) Hempel 22, S. 432 f.

auf die Mahometdichtung befruchtend eingewirkt und Goethe veranlaßt, den aufgegebenen Plan wieder aufzunehmen und umzugestalten. Etwas anders urteilt darüber Viehoff.[1])

Bald regten sich stärkere Zweifel an dem Zusammenhang der Bruchstücke mit dem Plan, wie ihn „Dichtung und Wahrheit" herstellt. H. Düntzer löste auch die neu entdeckten Stücke von der Beziehung auf Lavater — Basedow ab und verwies sie in den Frühling 1773.[2]) R. M. Meyer meint, gerade schlimme Erfahrungen mit jenen beiden Reisebegleitern hätten Goethe verhindert, weiter an seinem Plan zu arbeiten.[3]) Um zu vermitteln, bringt Biedermann[4]) wenigstens Basedows Auftreten vor der gemeinschaftlichen Reise mit dem Mahometplan zusammen.

Inzwischen hatte Düntzer 1876 eine Sammlung Goethischer Gedichte aus der ersten Weimarer Zeit ans Licht gezogen,[5]) die Frau v. Stein[6]) für sich abgeschrieben hat. Er setzt diese Abschrift ins Jahr 1777. Aus dem Goethe-Archiv trat später das Original hervor: ein von Goethe selbst für Frau v. Stein geschriebenes Quartheft, enthaltend Gedichte aus der Frankfurter und ersten Weimarer Zeit,[7]) wahrscheinlich in der zweiten Hälfte des Jahres 1777 zusammengestellt.[8])

In dieser Sammlung steht das Stück „Seht den Felsenquell" bereits unter der Überschrift „Mahomets Gesang" und ist nicht mehr dialogisch zerteilt; auch die Namen Ali-Fatema fehlen natürlich. Von der Fassung des Almanachs 1774 weicht $H^2$ in der Zeilenteilung und einigen Einzelheiten ab. Damit rückt die neue Form des Gedichtes sehr nahe an die Entstehungszeit desselben heran!

Im Goethe-Archiv fand sich auch die Handschrift, welche die für Bd. 8 der „Schriften" bestimmten Gedichte enthält ($H^4$). Sie entspricht fast durchaus $H^2$, insbesondere an der Stelle Weimarer Ausgabe 2, S. 4, V. 39:41.

---

[1]) Koch (1887), S. 112.

[2]) Goethes Leben (1883), S. 175, 177, 179. — Goethejahrbuch 1, S. 151 bis 153.

[3]) Leben Goethes (1913), S. 110.

[4]) Goethe-Forschungen, Neue Folge (1886), S. 68—69.

[5]) Archiv 6 (1876), S. 100.

[6]) Weimarer Ausgabe 2, S. 305 mit St bezeichnet.

[7]) In der Weimarer Ausgabe mit $H^2$ bezeichnet.

[8]) Faksimile, herausgegeben von Suphan-Wahle, 1908. Abdruck von A. Leitzmann, 1910.

Die neuen Lesarten von H[2] und H[4] sind in S (1790) geblieben; eine starke Änderung kommt im Druck hinzu. (V 39:41).

### Die Quellen der Bruchstücke.

Seit Schölls glücklichem Fund wurde allgemein Marraccius als Hauptquelle der Koranexzerpte und der geplanten Dichtung betrachtet. v. Loeper verwies noch auf Bayles Artikel.[1]) Biedermann nannte Turpin's Vie de Mahomet,[2]) Morris dachte bei der Stelle 39, 190, 20—23 vom Öffnen der Brust an Swedenborg.[3]) R. Hering zog Turpin ausgiebig heran.[4]) F. Warnecke schöpfte den Marraccius besser aus als seine Vorgänger und verwies schon auf Megerlin,[5]) freilich ohne ihn zu benutzen. Erst J. Minor brachte mit umfassender Gelehrsamkeit die Quellenforschung zum Abschluß. Außer Marraccius kommt in Betracht Gagnier:[6]) die Namen Fatema und Al Fatas müssen aus ihm stammen. Vor allem hat Goethe für seine Koranauszüge weit weniger Marraccius als Megerlin benutzt, dessen Koranübertragung zur Herbstmesse 1772 in Frankfurt erschienen war.[7])

Minor konnte sich bei seiner Arbeit nur auf Schölls ungenügende Auszüge der Koranexzerpte stützen. Der vollständige Druck derselben bei Morris bestätigt aber seine Ergebnisse durchweg. Turpin berucksichtigt Minor wohl etwas zu wenig.[8])

### Fragment und Plan von „Dichtung und Wahrheit“.

Die vertiefte Kenntnis der Bruchstücke und ihre Vergleichung mit den Angaben Goethes in Dichtung und Wahrheit führten schließlich dazu, Plan und Dichtung ganz voneinander zu trennen, ja in Gegensatz zu stellen. Fr. Warnecke[9]) zuerst wies entschieden darauf hin, daß Bruchstücke und Plan in Dichtung und Wahrheit unvereinbar seien. Dieser läßt der Macht des Genies schwerlich in

---

[1]) Dichtung und Wahrheit, Hempel 22, S. 432.
[2]) Goethe-Forschungen (1879), S. 67.
[3]) Euph. 6, S. 505. Ebenda 14, S. 629 widerrufen.
[4]) (1897) S. 24 ff.
[5]) S. 10 oben.
[6]) (1907) S. 87.
[7]) Ebenda S. 18 f.
[8]) S. oben Hering.
[9]) S. 23 ff.

der Art Gerechtigkeit widerfahren, wie es „Mahomets Gesang“ tut, und Lavater erschien Goethe sicherlich 1774 nicht als der, den Dichtung und Wahrheit schildert. Denn noch 1779 ist Goethe voller Bewunderung für den Züricher Propheten. Ferner sind die Voraussetzungen des Planes zum Teil ganz andere als die der Dichtung; und in der Prosa ist Mahomet eher Knabe als Jüngling, in Dichtung und Wahrheit verheiratet und Karawanenführer. Minor deckt noch andere Widersprüche auf.[1]) Er hat sicherlich recht, wenn er sagt, der Bericht Goethes spiegele Stimmungen und Überzeugungen der Jahre 1793 ff., in denen sich Goethes Urteil über Lavater wesentlich geändert habe:[2]) „Nicht Mahomet ist ihm als ein Lavater, sondern umgekehrt Lavater als ein Mahomet erschienen, nachdem er ihn spät genug ganz durchschaut hatte“, und zwar als ein Mahomet, wie er den Propheten nun aus den Biographien von Gagnier, Turpin und anderen kannte. So kommt auch Minor zu dem Schluß: „Schwerlich werden wir also inhaltlich den Plan in Dichtung und Wahrheit mit den Fragmenten von 1773 in Einklang bringen können“ (S. 58).

Wir haben daher wieder den Fall, daß sich der ältere Goethe des Sinnes und der Voraussetzungen seiner Jugenddichtungen nicht mehr genau erinnerte und sie auch aus dem Text heraus nicht erkannte. Es ergibt sich für die Behandlung der Mahometbruchstücke daraus die Forderung, von Goethes Bericht in „Dichtung und Wahrheit“ — mindestens zunächst — ganz abzusehen.

Aber freilich allzu skeptisch braucht man nicht zu sein. Warnecke und Minor haben eins übersehen. Darüber sogleich unten.

### Entstehung und Zusammenhang der Bruchstücke.

Studium des Korans ist bei Goethe für den Juli 1772 sichergestellt. In einem undatierten Brief an Herder (Br. 2, S. 17) steht die Stelle: „Ich möchte beten wie Moses im Koran: Herr mache mir Raum in meiner engen Brust!“ Sie entstammt — nach Minors glücklichem Nachweis —[3]) wörtlich Megerlins Übersetzung.

---

[1]) S. 53.
[2]) S. 51.
[3]) S. 81, 107.

Der Brief an Herder muß um die Mitte des Juli 1772 geschrieben sein.[1]) Denn an seinem Schlusse sagt Goethe: „Eben krieg' ich Nr. 54 Frankfurter Zeitung“. Gemeint ist natürlich Nr. 54 der Frankfurter Gelehrten Anzeigen 1772, welche das Datum 7. Juli trägt;[2]) Nr. 55 ist vom 10. Juli.[3]) Es ist unmöglich, anzunehmen, daß Goethe in Wetzlar längere Zeit auf dieses in Frankfurt a. M. erscheinende Blatt habe warten müssen.

Nun ist freilich Megerlins Koranübersetzung gewiß erst zur Herbstmesse 1772[4]) erschienen. Denn die Widmung an Kaiser Joseph ist vom 15. August 1772 datiert, die Messe fand im September statt. Aber Goethe wird die Aushängebogen früher erhalten haben. Dafür spricht, daß Megerlin schon geraume Zeit vor der Ausgabe seines Werkes dafür Propaganda gemacht hat. Es findet sich darin eine Widmung der Anzeige (!) an den Direktor usw. des Württembergischen Konsistoriums vom 29. September 1771. Die dem Exemplar vorausgeschickte Einleitung von 36 Seiten über die Notwendigkeit einer neuen Koranübersetzung scheint auch vorweg gedruckt und mit besonderer Widmung herausgegeben zu sein.

Für die Dichtung selbst gibt es allein die äußere Zeitbestimmung, welche aus dem Erscheinen des „Gesanges“ im Göttinger Musenalmanach zu gewinnen ist. Derselbe erschien zur Herbstmesse 1773.[5]) Die Handschrift muß Goethe einige Monate vorher an Boie, den Herausgeber des Almanachs, geschickt haben; vielleicht Mai 1773.[6]) Die Entstehung des „Gesanges“ fällt also mit großer Wahrscheinlichkeit in den Frühling 1773. Eine Bestätigung dieses Ansatzes wird sich unten § 2 ergeben.

Ob Hymne und Prosa vor oder nach dem „Gesange“ gedichtet sind, ist urkundlich nicht festzustellen. Düntzer[7]) setzt beide — aber ohne Gründe anzugeben — in den Frühling 1773. Minor nimmt den Gesang „zweifellos“ als das früheste der drei Stücke: er sei wohl überhaupt ohne Zusammenhang mit dem Plan des Mahomet-

[1]) Morris, Junger Goethe 6, S. 293 gegen Minor S. 107.
[2]) Deutsche Literaturdenkm. 7—8, S. 352.
[3]) Ebenda S. 359.
[4]) Minor S. 107.
[5]) Strehlke a. a. O.
[6]) Minor S. 81. — Br. 2, S. 85, Z. 19—20; S. 86, Z. 12—13.
[7]) Leben Goethes a. a. O.

dramas entstanden und erst nachträglich darauf bezogen.[1]) Hymne und Prosa verlegt er weiter ins Jahr 1773 hinein, weil sie genaueres Studium der Biographie des Propheten verraten.[2]) Eine andere Zeitbestimmung wird sich unten §§ 3 und 4 ergeben.

Daß die Prosa später ist als die Hymne, scheint mir sicher. —

Es hat die Forschung von jeher befremdet,[3]) daß der Wechselgesang von Ali und Fatema aus dem Almanach schon in H² und dann weiter in S ohne Zerteilung und als Gesang Mahomets, d. h. als ein Gesang, den der Prophet selbst singt,[4]) auftritt.

Minor bezeichnet diese neue Überschrift als irreführend,[5]) denn Mahomet sei nicht der Sänger, sondern der Besungene. Wahle[6]) möchte, um die vermeintliche Schwierigkeit zu umgehen — sicherlich mit Unrecht — „Mahomets-Gesang" erklären.

Ein Versehen Goethes könnte man wohl annehmen, wenn diese neue Überschrift erst in S (1790) auftauchte; aber sie steht schon in H² (1777), einer Handschrift, die doch wieder auf einer älteren — Goethes Original? — beruht. Sollte Goethe bereits 1777 den Sinn seiner Dichtung, die 1773 entstanden ist, nicht mehr verstanden haben? Sehr unwahrscheinlich, um so mehr als die Änderung der Überschrift deutlich mit der Weglassung der Namen und der Aufgabe der Gesprächsform zusammengeht. Das weist auf Absicht.

Diese Absicht wird klar, wenn man der Bedeutung der Namen Fatema und Ali nachgeht. Jene ist die Tochter des Propheten, die er dem Ali, seinem bedeutendsten Anhänger, zur Frau gab. Der „Gesang" von 1773 führt also offenbar mitten in die Wirksamkeit des Mahomet hinein: der Zwiegesang der beiden Gatten schildert voller Begeisterung das mächtige Wirken des göttlichen Propheten. Sehr wahrscheinlich, daß er wie „Dichtung und Wahrheit" mitteilt,[7]) auf der Höhe der Erfolge Mahomets von Ali — allerdings auch von dessen Frau; das hatte Goethe vergessen — angestimmt werden sollte.

---

[1]) S. 27.

[2]) Ebenda.

[3]) E. Wolff S. 522.

[4]) So richtig Düntzer, Erläuterungen, Bd. 69, S. 43.

[5]) S. 26.

[6]) (1908) S. 16.

[7]) Weimar Ausgabe 28, S. 297.

Diese historisch-biographischen Beziehungen werden durch die Änderungen von $H^2$ getilgt. Es handelt sich offenbar in $H^2$ um eine andere Verwendung des „Gesanges“, die auch schwerlich erst 1777 beschlossen worden ist: um diese Zeit liegt Goethe der Mahomet gänzlich ferne.

Der Grund der Änderung liegt in einer völligen Verschiebung des Mahometplanes.

Der „Gesang“ ist zuerst und allein veröffentlicht worden, findet sich auch nicht in der Kochberger Handschrift, die Schöll wieder abgedruckt hat, er steht auch in $H^2$ allein. Er ist also in der Überlieferung selbständig.

Ebenso weichen seine biographischen Voraussetzungen von denen der Prosa und Hymne völlig ab. Im „Gesang“ steht Mahomet mitten in seinem religiösen und politischen Wirken: er hat Familie, Ali als Schwiegersohn, er ist offenbar ein reifer Mann. In der Prosa ist er fast mehr Knabe als Jüngling, fern von seiner Familie, fern von jeder Wirksamkeit. Im „Gesang“ steht der Genius mit der sieghaften Überzeugung von seiner Göttlichkeit im Leben drin: in Hymne und Prosa erwirbt er sich erst in schwerem Ringen die religiösen Überzeugungen, die ihn nachher tragen werden.

Hymne und Prosa bedeuten offenbar ein Neueinsetzen Goethes, einen neuen Plan. Die Änderungen in $H^2$ haben den Sinn, die oben erschlossenen Bezüge auszulöschen, um auch den „Gesang“ in den neuen Plan aufnehmen zu können: sie müssen nach der Abfassung von Hymne und Prosa fallen.

Hymne und Prosa hängen in der Handschrift aneinander: die letztere ist dazu bestimmt, die erstere fortzusetzen. Aber innerlich stimmen sie nicht zusammen.

Minor[1]) weist mit Recht darauf hin, daß die Hymne für ein Drama Unmögliches voraussetze. Der Auf- und Untergang der Sterne, des Mondes, der Sonne spiele sich in 20 Versen ab: dies auf der Bühne darzustellen, sei schwer möglich. Ferner verhindere die szenische Bemerkung „Feld, gestirnter Himmel“, beide Stücke als zusammengehörig zu betrachten. Die Hymne umspannt die Zeit von 24 Stunden, von einem Abend bis zum nächsten. Halima sucht nun ihren Pflegesohn von Sonnenuntergang an (190, 5. 6). Ist dies der, mit dem die Hymne beginnt? Oder der mit dem sie schließt?

---

[1]) S. 30.

Wenn der letztere, so paßt die szenische Bemerkung nicht zur Prosa,[1] weil sie offenbar auf den Beginn der ersten Strophe deutet. Wenn der erstere, so gibt es erst recht unmögliche Zeitverhältnisse: Halima müßte dann volle 24 Stunden herumgeirrt sein!

Strophen und Prosa gehörten also von vornherein nicht in denselben dramatischen Zusammenhang. Offenbar sind jene zunächst für sich gedichtet, angeregt durch die sechste Sure des Korans, die Goethe selbst aus Marraccius ausgeschrieben hat. Die Prosa ist später angeschoben, als Goethe an die Ausführung des einzelnen ging. Durch die Überschrift wurde dann eine — freilich nur äußerliche — Verbindung der Stücke hergestellt.

So ergibt sich, daß der „Gesang", die „Hymne" und die Prosaszene zwar alle mehr oder minder deutlich mit einer von Goethe geplanten Mahometdichtung zusammenhängen, aber gegeneinander große Selbständigkeit haben.

Insbesondere liegt zwischen dem Zwiegesang des Almanachs und der Hymne nebst Prosa eine starke Verschiebung des Planes. Es ist sehr wohl möglich, daß der Bericht in Dichtung und Wahrheit sich auf den ersten Plan bezieht, an den sich Goethe eher erinnern mochte, weil er 1813 zwar „Mahomets Gesang" vor sich hatte, aber nicht die Kochberger Handschrift.

Die nähere Untersuchung muß demnach — was bis jetzt nicht geschehen ist — die Bruchstücke zunächst einmal jedes für sich betrachten und erklären, um nicht Voraussetzungen von einem in das andere zu übertragen. Die innere Selbständigkeit der drei Stücke wird sich als noch bedeutender herausstellen, als bisher erkannt ist.

### Rhythmik. Stil. Klopstock.

Die Strophenform des Hymnus und die unmetrischen freien Rhythmen des Gesanges weisen auf Klopstock.[2] Auch Sprache und Stil deuten überall auf diesen großen Vorgänger Goethes zurück.[3] Wolff weist im Inhalt der Hymne Klopstocks Einfluß nach.[4]

---

[1] Minor S. 30 f.

[2] Ebenda S. 84. Fittbogen S. 73 ff.

[3] Fittbogen S. 34, 43 f., 46. E. Wolff S. 520.

[4] S. 516 f.

So rücken die zwei Fragmente nahe an diesen Dichter heran und geben einen starken Beweis für den Einfluß, den er seit 1771 1772 auf Goethe ausübte. Die weitere Untersuchung wird noch tiefere Beziehungen zu Klopstock aufdecken.

### Gedankengehalt und literarische Beziehungen.

Am wenigsten hat sich die Forschung um den Gedankengehalt der drei Bruchstücke und dessen Stellung in den geistigen Bewegungen der Zeit bemüht.

Die Hymne stellt dar, wie Mahomet vom Gestirndienst zu reinerer Gottesvorstellung vordringt: dies schien klar. Anders freilich Volkelt:[1] „wenn auch Sterne, Mond, Sonne sich verhüllen (?), Er der Erschaffende, bleibt! Ihn umfaßt Mahomet in andachtsvoller Entzückung." — Das Mystisch-Pantheistische des Gesanges bemerkt R. M. Meyer,[2] und Volkelt:[3] „das freudebrausende Munden aller Lebensströme in das schöpferische Alleben ist der Schlußakkord dieses Hymnus." Gerade dieses läßt dagegen Düntzer völlig außer Betracht: es handele sich lediglich um die Ausbreitung der Herrschaft Mahomets.[4])

Erst F. Warnecke widmet dem Gedankengehalt des Mahomet ein eigenes Kapital. Ihm hatte ich für seine, von mir selbst angeregte und geleitete Dissertation die nötigen Mitteilungen für ein tieferes Verständnis der drei Stücke gemacht und meines Erachtens wichtige Hinweise auf Klopstock, A. H. Francke, Madame Guion, die schöne Seele[5]) und andere gegeben. Der Verfasser hat sie aber nicht recht verarbeitet, sondern mehr als Stoff mitgeteilt, weil er den Schwerpunkt seiner Arbeit in die Erörterung des Planes und dessen Beziehung auf F. H. Jacobi verlegte. Minor kennt zwar Warneckes Arbeit,[6]) schöpft auch einige Angaben daraus.[7]) Aber auf den Gehalt der Dichtung geht er nicht tiefer ein.

Dagegen beschäftigt sich E. Wolff eingehend mit dem Gesang und bringt manches Gute für die Erklärung. So die Bemerkung

---

[1]) (1908) S. 13.
[2]) I, S. 167. — Leben Goethes (1913), S. 109.
[3]) S. 14.
[4]) Erläuterungen S. 44—45.
[5]) S. Warnecke S. 3.
[6]) S. 93 oben
[7]) S. 28 f. — Vgl. Warnecke S. 22.

über den Mittler, der zum Vater leiten soll,[1]) den Hinweis auf Klopstocks Oden[2]) und auf das Naturgefühl in „Felsweihgesang“ und „Pilgers Morgenlied“.[3]) Freilich, was er über Mahomet als Naturwesen, die Schöpfung eines neuen Wassermythus, dessen Held Mahomet sei, und über Mahomet als Flußgott sagt, trifft die Sache nicht. Und den Hinweis auf Rousseaus Empfehlung, kalt zu baden,[4]) und anderes mehr, sähe man auch lieber nicht in der sonst verdienstlichen Erklärung. Warneckes Arbeit ist Wolff offenbar noch nicht zugänglich gewesen. —

So gewinnt man aus der bisherigen Forschung noch kein genügendes Verständnis der Bruchstücke. Ich nehme daher die Untersuchung noch einmal auf.

Zugrunde lege ich dabei stets die älteste erreichbare Fassung, zitiere also den „Gesang“ nach E. Wolff, die beiden anderen Stücke nach Weimarer Ausgabe 39.

## § 2. Der Gesang.

### Erklärung.

Der Gesang stellt unter dem Bilde des wachsenden Stromes Ursprung, Auftreten und Wirken des religiösen Genies bis zu seiner Rückkehr zu Gott dar.

Der ewige, unendliche Gott ist der Vater, der Erzeuger des menschlichen Geschlechtes (37—40, 72): aus dem ewigen Ozean stammen alle Bäche und Flüsse der Erde.

Aber die Menschen sind Gott fern gerückt und vermögen nicht mehr, zu ihm zu gelangen. Sie breiten voll Sehnsucht ihre Arme aus, Gott entgegen (42—44). Aber die Kraft ihres Strebens zu Gott ist gebrochen oder gehemmt: die Bäche und Flüsse versickern im Sande der Wüste, die Sonne trocknet sie aus, Hügel hemmen ihren Lauf zum Ozean (45—49).

Auch Gott sehnt sich nach seinen Kindern, er möchte sie wieder zu sich ziehen. Er breitet weit seine Arme aus, die Menschen zu erfassen (39—42). Aber auch der ewige Vater vermag die Entfernung nicht zu überbrücken (43).

---

[1]) S. 522.
[2]) S. 516 f.
[3]) S. 517.
[4]) S. 518.

So wird diese Aufgabe einem hohen Wesen gestellt:[1]) es soll als Mittler die in der Qual der Gottesferne Schmachtenden zurückführen (72).

Aus der Substanz des ewigen, unendlichen Gottes — des Ozeans (39—40) — stammt dieser Mittler, der Felsenquell. Er ist Sohn der Gottheit: denn diese heißt ihm Vater (39, 53). Die Menschen sind seine Brüder (17, 38), auch weil sie Kinder der Gottheit sind. In der Höhe liegt sein, den Menschen verborgener (4) Ursprung.

In der Einsamkeit wächst er auf, von Engeln behütet: im Verborgenen, zwischen Klippen, im Gebüsch nähren den Felsenquell gute Geister (5—8).

Glänzend von Lebensfreude und Jugendfrische (2, 9) wirft sich der Göttliche, seinen Brüdern den Menschen gleich, in die Natur, ins irdische Leben, in die Welt hinein, sein Leben noch als Tanz, Jubel und Spiel betrachtend, aber ohne das innere Gefühl des Zuges nach oben, zu Gott, je zu verlieren: von jenen höchsten Höhen, gleichsam aus der Wolke, tanzt der Felsenquell hernieder (10—11), jauchzet wieder nach dem Himmel (12—13) und jagt spielend bunten Kieseln nach (15).

Der glänzenden Erscheinung widerstehen nicht die nächsten seiner Umgebung — gemeint sind wohl die Verwandten[2]) —. Sie empfinden ihn als Führer und lassen sich mit fortreißen (16—18). Es entwickelt sich in ihm das Bewußtsein der Aufgabe, den Brüdern Führer zu sein; jetzt tritt er fest auf, selbstbewußt (16):

Und mit festem Führertritt
Reißt er seine Brüderquellen
Mit sich fort.

Durch das Einströmen dieser Quellen, durch den Anschluß der „Brüder“ wird das Genie größer. Es wächst, indem es sie in sich aufnimmt, und nun geht es weiter in die Natur (19 ff). Der Göttliche erfüllt sie mit Schönheit und Leben (19—22): er verbreitet eine Anschauung von der Natur, die schön und lebendig ist — hier spielt der Gegensatz gegen die materialistische, mathematisch-physikalische Naturauffassung herein. Und die Natur ist dafür dankbar (23—26): sie möchte den Göttlichen halten.

---

[1]) Das liegt in dem Wort „erwartend“ (72).

[2]) Wolff S. 519.

Aber dies mehr künstlerische Wirken füllt den Genius nicht aus. Er tritt weiter ins Leben hinein (27—28). Eine neue Gruppe von Anhängern — vorher waren es Quellen, jetzt sind es Bäche — schließt sich ihm an, mit ihm eine Gesellschaft bildend (29. 30). Und nun tritt er in die breite Öffentlichkeit: in die Ebene (31. 32).

Jetzt erkennen auch die ferner Stehenden die Sendung des göttlichen Mittlers. Die große Menge — die Flüsse der Ebene — jauchzt ihm zu, und sogar von fernher eilt man zu ihm: die Bächlein von Gebirgen (34—36). Alle erkennen in dem wunderbaren Wesen, das doch ihresgleichen, ihr Bruder ist, den Gottgesandten, der die heilige Aufgabe hat, seine Mitmenschen wieder mit Gott zu vereinigen (37—53). Sie rufen alle: nimm die Brüder mit! (38).

Und der Gottgesandte, nun im vollen Bewußtsein seiner Sendung, antwortet: kommt ihr alle! (54). Alle die Elenden und Mühseligen nimmt er in sich auf und zieht sie mit sich weiter, Gott entgegen. Dadurch, daß er sie in sich aufnimmt, schwillt er selbst mächtig an (55).

Durch den Anschluß der neuen Anhänger steigt sein Selbstbewußtsein und seine innere Kraft: denn nun ist es schon ein ganzer Stamm, der ihn als Fürsten emporhebt (56—57).

Weiter führt ihn sein Weg: über die Grenze der Familie, der Freundschaft, des Stammes hinaus durch Königreiche, die er sich im Triumphe unterwirft (58). Provinzen — im Sinne des römischen provincia[1]) — gibt er seinen Namen (59): ausgebreitete politische Macht fällt ihm zu. Den Bau von Städten (60), Burgen (62), Palästen und Tempeln (63) veranlaßt er. Er verbreitet zum Glücke des Menschen Kultur, Städtekultur — trotz Rousseau! —: denn solche Bauten sind nicht nur Monumente seiner Macht, sondern auch seiner Güte (64).

Immer mächtiger schwillt er an, über das Meer hinweg greift er: eine Flotte verbindet die Länder als Zeugin seiner Macht und Herrlichkeit, über die ganze Welt erstreckt sich nun sein machtvolles und gütiges Wirken (65—69).

Aber Leben und Schönheit der Natur, politische Macht, Kultur, Weltherrschaft sind nicht die letzten Ziele des göttlichen Helden. In und mit sich leitet er seine Brüder, seine Anhänger zu Gott, der

---

[1]) E. Wolff S. 523.

der Kommenden wartet und sie nun an sein Herz zieht (70—73). Damit ist die Absicht des ewigen Vaters und die Aufgabe des Sohnes erfüllt. Der Felsenquell, durch Einströmen der ganzen erlösten Menschheit zum ungeheuren Strom gewachsen, ergießt sich wieder in das Meer der Gottheit, seinen Ursprung und den aller Quellen und Flüsse neben ihm. Damit ist die alte Kluft zwischen Gott und der Menschheit geschlossen: beide sind durch den Mittler wieder eins geworden.

### Gedankliche Beziehungen.

Der Dichtung liegen ja offenbar die Berichte über das Leben Mahomets und die allmähliche Ausbreitung seiner Religion und seiner Macht zugrunde.[1]) Aber der Kerngedanke ist nicht muhammedanisch. Denn in ganz eigentümlicher Weise schillert die Vorstellungsart des Gesanges zwischen dichterischem Bilde und mystischer Metaphysik.

Nach der oben gegebenen Erklärung bedarf es wohl nur des Hinweises darauf, daß die neutestamentliche Christologie den Hintergrund des Gesanges bildet.

Zugrunde liegt die Johanneische Mystik.[2]) Der Logos ist der „Sohn Gottes" (Joh. 1, 1—2; 14); aus Gott hervorgehend (μονογενής) ist Gott ihm Vater (1, 18; 8, 18). Er nimmt menschliche Gestalt an und wohnet unter den Menschen (1, 14) als Jesus Christus (20, 31). Er ist von Gott gesendet (7, 28; 8, 18), vom Himmel herabgekommen (3, 13; 6, 62). Zuerst lebt er im Verborgenen, dann aber tritt er hervor und offenbart seine Herrlichkeit (2, 11). Die Aufgabe dieses Göttlichen ist es, den Menschen, die τέκνα τοῦ θεοῦ heißen (11, 52) und in der Finsternis wandelnd Gott nicht kennen (1, 4—5), Licht (ebenda) und Leben zu bringen (17, 2). Er ist als υἱὸς θεοῦ über sie erhoben, aber doch der Vergleichbarkeit mit ihnen nicht entzogen.[3])

Der Logos ist, im Unterschied von den Menschen, vom Vater nicht losgerissen.[4]) Das Wissen um sein Weilen beim Vater begleitet ihn auf Erden (17, 5), die Engel verbinden ihn dauernd

[1]) Vgl. Minor S. 53f.

[2]) Vgl. Holtzmann, Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie II² (1911), S. 390 ff.

[3]) Holtzmann II, S. 487.

[4]) Holtzmann S. 465.

mit dem Himmel (1, 51), der Vater ist und wirkt in ihm (14, 10). Die Menschen aber schmachten in den Banden des Fleisches (3, 6) und der Finsternis (1, 4. 5). Der Logos soll sie, die zerstreuten Kinder Gottes, zu einer Einheit zusammenschließen (11, 52). Sie sollen — metaphysisch-substantiell — „in ihm" sein (6, 56; 15, 4; 15, 9), und durch Vermittlung dieses Verhältnisses zum Sohne auch — metaphysisch-substantiell — „in Gott" (17, 21). Durch die Rückkehr des Logos zum Vater wird diese metaphysische Gemeinschaft der Menschen mit Gott vollendet (17, 23—24).

Auch die Gedankenwelt des Paulus wirkt ein. So die Christusmystik[1]) von Röm. 8, 1; 8, 10; II. Kor. 13, 5; Eph. 3, 17. Der Panentheismus Röm. 11, 36. Die Mittlerstellung Christi I. Kor. 3, 23. 11, 3; vgl. überhaupt Holtzmann S. 99. Besonders Paulus' Ansicht von der Ekklesia: jeder Einzelne ist Glied eines Leibes, dessen beseelender Geist Christus in seiner Eigenschaft als Herr ist (I. Kor. 12, 12—27; Röm. 12, 5). Vor allem die Anschauung vom corpus mysticum Christi: Eph. 5, 23 ff. und I. Kor. 12, 12 „denn gleich wie Ein Leib ist, und hat doch viele Glieder, alle Glieder aber Eines Leibes, wiewohl ihrer viele sind, sind sie doch Ein Leib, also auch Christus", wo Christus geradezu als eine alle Gläubigen als Glieder dieses Leibes umfassende Kollektivperson, als makrokosmischer Christus erscheint.[2]) Ganz wie der Felsenquell alle Bäche und Flüsse an sich gezogen, substantiell mit sich vereinigt und so zu einem großen, innerlich geschlossenen Ganzen verbunden hat. Sein Einströmen in das Meer stellt die Verbindung dieses Ganzen mit der göttlichen Substanz dar.

Aber die neutestamentliche Mystik tritt im Gesange mit eigentümlicher Färbung auf, die weder paulinisch noch johanneisch ist. Im Neuen Testament handelt es sich um Glauben oder Erkennen, *γινώσκειν* bei Johannes (Holtzmann S. 271 f., 131 f., 421 f.): im „Gesang" um ein Zusammenschmelzen mit dem Mittler in Freundschaft — gesellschaftlich! Z. 30 —, und mit Gott in Liebe — sehnende Arme Gottes! Z. 44 —, also um Gefühl (Z. 73 Herz!). Jene alten Gedanken sind sichtlich durch pietistische oder mystische Strömungen hindurchgegangen und haben damit die Farbe des 17./18. Jahrhunderts angenommen.

---

[1]) Holtzmann S. 88 f.

[2]) Ebenda S. 193 f.

In erster Linie sind Einflüsse der quietistischen Mystik nachweisbar.

Ohne behaupten zu wollen, für Goethes Denkart die unmittelbare Quelle gefunden zu haben, weise ich auf zwei Predigten Gottfr. Arnolds hin, in denen sich die Färbung der neutestamentlichen Lehre von Gott und Menschheit findet, welche auch der Gesang hat. Goethe versichert übrigens selbst, Arnolds Gesinnungen hätten sehr zu den seinigen gestimmt. („Dichtung und Wahrheit" 27, 217, 16—17.) „Die ewige Gottheit brennet stets von unendlichem Verlangen nach den Menschen, und suchet sich auf alle Weise und Wege ihnen ernstlich mitzuteilen." „Nun ist zwar durch den Ungehorsam eine erschreckliche Scheidung Gottes und des Menschen vorgegangen ... Allein die unveränderliche Liebe und Neigung in Gott zu ihrem Geschöpf begehret doch unveränderlich und einmal wie das andere beständig nach dem Menschen selbst. Sie kann denselben so gar nicht von und außer sich sehen und lassen, daß sie nicht eher alles in allen und gleichsam ruhig sein kann, bis sie ihn wiederum bei und in sich siehet.

Ich sage nicht zu viel ... von diesem unauslöschlichen Feuer der göttlichen Liebe und Begierde nach uns allen" (S. 1—2).

„Wie sollte nun nicht unsern Ursprung wiederum nach uns gleichsam hungern und dürsten, nachdem wir von ihm abgewichen sind? Liebet doch ein Künstler seiner Hände Werk: geschweige daß Gott dasjenige nicht suchen und begehren sollte, das aus ihm selber herkommt ..." (3). Es muß „alles in Christo als dem Haupt zusammengefasset werden (*ἀνακεφαλαιώσασθαι*) Eph. I, 10, IV, 15; Kol. II, 10, also daß man sich an dies Haupt halten müsse, wenn man zu Gott kommen wolle (Kol. I, 18)" (S. 12). „Zwar fühlet der Mensch auch vor seiner Bekehrung oft ein geheimes Sehnen nach wahrer Gemütsruhe und einen Überdruß oder Ekel an den gemeinen Eitelkeiten und Torheiten ... Es entstehet auch dies alles aus dem Gefühl des ewigen Geistes im Menschen und seines göttlichen Funkens, als denen ruderibus des göttlichen Bildes, welcher nach seiner ersten Ruhe in Gott, seinem Ursprung, heimlich dürstet. Allein der natürliche Mensch kann sich doch selbst nicht helfen, und irret immer weiter von seinem Friedensquell ab. Drumb muß der Schöpfer selbst Rat und Hülfe schaffen" (S. 18). Die Seele „fühlet ja ein geheimes Fünkchen des Verlangens nach ihrem

Ursprung ... Sie kann dabei mit Händen greifen die Leibes- und Seelennot, wie sie so gar keinen rechten Zutritt zu ihrem Schöpfer finde, keine vertrauliche Gemeinschaft und Umgang mit diesem höchsten Gut habe" (S. 43—44). „Wisset, daß alle Reden und Taten eures Schöpfers dahin zielen, daß ihr nicht länger außer euren ersten Vaterland und göttlichen Erbe in Elend, Not und Tod bleiben sollet ... Das ganze Werk der Erlösung ist darauf allein gerichtet: ja die ganze Natur und Kreatur arbeitet wiederum zu ihrer und eurer Befreiung und zu einer allgemeinen Erneuerung und Wiederherstellung (*ἀποκατάστασις*) aller Dinge, so wie sie von Anfang waren" (S. 51).

Aber woher hat Goethe das schöne Bild vom Fluß? Paulus spricht von Haupt und Gliedern, Johannes vom Weinstock und seinen Reben. Das Bild vom Flusse fehlt.

Es stammt nicht, wie Imelmann[1]) will, aus Bossuets Rede auf Condé, es weist wieder in die quietistische Mystik. Man findet es fast mit allen Einzelheiten in den Torrens spirituels der Madame Guion. Ich habe Fr. Warnecke seinerzeit auf diese Quelle hingewiesen (S. 3 der Dissertation). Er hat die wichtigsten Stellen bereits abgedruckt. Ich wiederhole sie hier, mit einigen Nachträgen.

Gott ist principe und fin des menschlichen Herzens (173). Sobald eine Seele von Gott berührt ist und sich nach ihrer ersten Reinigung durch Beichte und Zerknirschung wirklich und aufrichtig zurück zu Gott wendet, Dieu lui donne un certain instinct de retourner à lui en quittant les amusemens et bagatelles du monde (160 f.). Sa course seroit infinie si elle n'étoit interrompue, ou empêchée, ou tout à fait arêtée par le peché . . . (187). Elle voudroit . . . jouïr des embrassemens de son Bien-aimé (195). Die Stärke jenes Instinktes ist verschieden. Aber alle solche Seelen haben une impatience amoureuse . . . de prendre les biais nécessaires pour retourner à leur source et origine, *semblables aux rivieres*, qui après qu'elles sont sorties de leurs sources ont une course continuelle pour se précipiter dans la mer (161). La mer même, qui est Dieu (165).

Drei Arten solcher Seelen-Flüsse gibt es. Les unes vont doucement à la perfection, et elles n'arrivent jamais à la mer, ou très-tard, se contentant de se perdre dans quelque rivière

---

[1]) Goethejahrbuch 15, S. 270.

plus forte et plus rapide, qui les entraine avec elle dans la mer (162). Comme leur source n'est pas abondante, la secheresse les fait quasi tarir. Il y a des endroits même dans les tems des aridités où elles se desséchent tout-à-fait . . . Ces rivières ne portent point ou très-peu de marchandises (163—164).

Les autres, qui sont les secondes, y vont plus fortement et plus promptement que les premieres. Elles y portent même avec elles quantité de ruisseaux: mais elles sont lentes et paresseuses en comparaison des dernières (162). Les secondes ames sont comme ces grandes rivières qui vont à pas lens et graves. Elle coulent avec pompe et majesté. L'on distingue leur course, qui a d'ordre. Elles sont chargées de marchandises, et peuvent aller elles-mêmes dans la mer sans s'écouler dans d'autres rivières (171—172). Elles sont l'admiration de leur siècle: et quantité de Saints qui brillent dans l'Eglise comme des étoiles lumineuses, n'ont jamais passé ce degré (172).

Die Seelen des dritten Grades sont des Torrents qui sortent de ces hautes montagnes. Elles sortent de Dieu-même: et elles n'ont pas un moment de repos, qu'elles ne soient perdues en lui. Rien ne les arête. Aussi ne sont elles chargées de rien. Elles . . . vont avec une rapidité qui fait frayeur aux plus assurées . . . Vous les voiez courir par tout ce qui leur arrive, sans s'arêter à rien. Schließlich aber ils rencontrent la mer, où ils se perdent heureusement pour ne jamais se retrouver (183—184). Il porte les plus gros navires: et ce n'est pas la mer qui les porte, mais c'est lui (185). Que dites-vous du sort de ce torrent, o grandes rivières (der II. Art!), qui coulez avec tant de Majesté, qui êtes la joie et l'admiration des peuples, qui vous glorifiez dans la quantité des marchandises étalées sur votre dos? . . . Vous êtes à present ses servantes (186). Der Weg einer solchen Seele wird nun genauer verfolgt. L'âme . . . étant sortie de Dieu, a une pente continuelle á retourner en lui, parce que comme il est son principe, il est aussi sa dernière fin (187). Ici le torrent est dans un païs uni, et n'a pas encore trouvé la pente de la montagne pour se précipiter et prendre une course qui ne doit plus être arêtée (201). Dann aber: ce torrent aiant commencé à

trouver la pente de la montagne de grace . . . (218) où il faut qu'elle se précipite presque malgré elle (219). Cette ame, qui étoit si paisible sur cette montagne, s'y tenoit fort en repos, et ne songeoit pas à en descendre (218). La pente a trouvé, où il faut se précipiter de pentes en pentes (219). Enfin ce torrent court tant, qu'il trouve encore le bas de la montagne et le païs uni. Il reprend son premier calme, et même plus grand (222). Quelle difference pour ce Torrent, de couler si agréablement dans la plaine . . . (274). Endlich ergießt er sich ins Meer (279).

Die Mystik des Paulus und Johannes hat als Einschlag aus dem Griechentum ein intellektualistisches Moment[1]). Die quietistische ist Willensmystik: sie will durch den Christus im Frommen dem inneren Wesen eine neue, von der Welt abgekehrte Richtung geben. Der Gesang will zeigen, wie die Menschenseelen mit ihrem Mittler und durch ihn mit Gott im Gefühl zusammenschmelzen sollen: seine Grundlage ist Gefühlsmystik. Man darf die Vorstellungsart der Goetheschen Dichtung vielleicht so bestimmen: sie legt im Allgemeinen die Christusmystik von Paulus und Johannes zugrunde, färbt sie um in Anlehnung an die affektvolle quietistische Mystik des 17. Jahrhunderts und gestaltet sie aus zu einer Art Gefühlsmystik.

Auch Motive Zinzendorfischer Frömmigkeit scheinen anzuklingen: so das „Brüderquellen" (V. 17) und das „gesellschaftliche" sich Anschmiegen (V. 30). Diese Ausdrücke entsprechen ganz dem Vorstellungskreise des Grafen, seinen Gedanken vom gesellschaftlichen, brüderlichen Freundschafts- und Liebesverkehr der Frommen mit dem Heiland.

Aber trotz der engen Beziehungen zur Mystik weicht Goethes „Gesang" doch in einer ganz bestimmten Richtung von ihr ab. Für die Guion ist der torrent der dritten Art das Bild des wahrhaft Frommen, der Gebirgsbach, der unaufhaltsam ins Meer eilt und sich nicht um seine Brüder kümmert; weniger wird von ihr die Art der Flüsse geschätzt, welche breit durch die Ebene dahinströmen, andere Bäche und Flüsse in sich aufnehmen oder sich gar ins Weltleben verlieren. Goethes Felsenquell gehört aber gerade zu

---

[1]) Holtzmann II, S. 132 f., 271 f., 421 f. Für den Zweck dieser Arbeit kann natürlich nicht zwischen Paulinismus und Deuteropaulinismus geschieden werden.

dieser Art. Ferner sind alle die mystischen Richtungen mehr oder weniger weltverneinend, asketisch: der Gegensatz von σάρξ und πνεῦμα beherrscht die Gedankengänge von Paulus und Johannes; bei der Guion ist die erste Stufe zur mystischen Erhebung die purgation, d. h. Loslösung vom Weltwesen. Bei Goethe dagegen führt den Mittler sein Weg in Jugendfrische und Lebensfreude immer tiefer in die Natur, das Leben, die Welt hinein; seine Brüder nimmt er auf diesem Wege mit und bringt sie so zu Gott.

Goethe hat mit voller Absicht die alte natur- und weltverneinende Mystik in eine natur- und lebensfreudige, weltbejahende Denkart umgewandelt: allein durch Natur, Leben, Kultur, Weltwesen führt der Weg zu Gott, will er sagen.

Damit ist freilich die ganze Vorstellungsart des „Gesanges" schillernd geworden. Denn die alten metaphysischen Gedanken, so wie es im Gesange geschieht, auf Natur und Welt zu beziehen, geht schwer an: die mystische Vorstellung ist an dem Strome, der durch Königreiche, Provinzen, Städte fließt, nicht recht vollziehbar. So schwankt die Dichtung zwischen Metaphysik und poetischem Bild. Aber man soll die mystischen Gedanken nicht wegdeuten, sie sind dem Dichter wesentlich.

Diese Gedankenwelt war Goethe seit 1769 völlig bekannt. Seine Krankheit hatte ihn dem Einfluß der Fräulein v. Klettenberg geneigt gemacht und von da führte der Weg geradezu in jenes Gebiet.

Noch in den Straßburger Ephemeriden von 1770 (Weimarer Ausgabe 37), übrigens nur in deren größerer erster Hälfte, werden zitiert: Arndts Bedencken über Taulers Theologie (S. 83), Peter Poiret (S. 96), Thomasius als Mystiker (ebenda), Jean de Bernières Louvigni „Das verborgene Leben mit Christo, in Gott" (97). Goethe zeigt sich vertraut mit dem Geist des Emanationssystems, das ja den Hintergrund der christlichen Mystik bildet (S. 90—91)[1]. Seine Kenntnis der Kirchen- und Ketzergeschichte G. Arnolds, des Mystikers, ist bekannt. Und eine kurze, im wesentlichen durchaus verläßliche Darstellung seiner damaligen Weltanschauung gibt er selbst in „Dichtung und Wahrheit" Buch 8 (am Schluß)[2]; sie paßt vollkommen zu den christlich-mystischen Ideen.

---

[1]) S. unten über Prometheus.

[2]) S. auch unten.

Aber der Gesang ist eben nicht rein mystisch: er bedeutet in gewissem Sinne einen Gegensatz zu der christlichen Spekulation. So bleibt noch die Frage: was veranlaßte Goethe, im Frühjahr 1773 eine solche halb mystische, halb naturalistische Darstellung zu geben, Metaphysik und Bild so ineinander spielen zu lassen? Die Antwort liegt nahe.

Zur Ostermesse 1773 erschienen die letzten Gesänge von Klopstocks Messias [1]). Das große Werk war vollendet, das in einer dem christlichen Glauben feindlichen Zeit, in der Zeit des Empirismus, Rationalismus, Materialismus, Atheismus die Christologie, im besonderen die Johanneisch-Paulinische, in der Färbung Zinzendorfs nicht ohne Beimischung altchristlicher Spekulation (Origines) und neuerer mystischer Motive, stark betont und in den Vordergrund des Bewußtseins der Zeitgenossen geschoben hatte.

Christus, der präexistente Gott, der einst die Welt geschaffen (Messias 20, 49—58), dieser allein konnte die Gottesferne der Menschheit überwinden (20, 569) und den Weg zu Gott wieder bahnen. Einst, als die Menschheit sich noch nicht von Gott losgerissen hatte, führte wohl ein Lichtweg vom Himmel zur Erde (1, 203—228): nach dem Sündenfall hörte diese Verbindung auf.

Der Weg, den der Messias zu Gott aufschwebt, führt von Leiden und Tod zum Himmel hinan (20, 59—64), dann auf der Straße des Lichts weiter (20, 467—500). Der Anfang des Weges zu Gott liegt also im Grabe des Mittlers, von da geht es aus der Welt hinaus ins bessere Jenseits (13, 649—669; 20, 549—552).

Dadurch, daß der Messias nun von der Erde zu Gott hinaufsteigt, verleiht er den gläubigen Seelen die innere Kraft, sich auch zu Gott zu heben: sie können ihm nachsteigen, bis sie in den Himmel Gottes kommen. Auch für sie wird nun der Tod zum Genuß, d. h. zum Anfang des Steigens nach oben (20, 171—174); sie werden von dem Nachtpfade des Grabes sich zum Schauen des Allseligen erheben (20, 191—194; 623—626). Durch Christum werden sie erhöht (ebenda 139—180). Durch sein Aufsteigen bekommen sie Flügel, zum Thron des Vaters sich emporzuschwingen (20, 513 bis 516). Ja ganze Scharen „des versöhnten Grabvolkes" fahren mit dem Erstandenen schon zu Gott hinauf (20, 546—548), einen

[1]) Hamel, Kl. Werke (Kürschners National-Literatur 1, S. CLXX bis CLXXI).

Triumphzug auferstandener und erlöster Seelen (20, 581—584) zieht Christus mit sich.

Und nicht nur Christen steigen zu Gott empor: aus allen Landen bewegen sich Seelen nach oben (20, 1040—1042), besonders edlere Fromme haben schon diesen Trieb zu steigen (20, 1036—1037; 148—152). Wie weit sie freilich zu Gott hinauf kommen, wird endgültig erst am Tage des Gerichts bestimmt: einstweilen bleiben sie im Hain des Sternes der Ähre (ebenda); andere bleiben auf einem anderen Sterne (20, 1040—1046; 1064—1065) bis zur letzten Entscheidung.

Je höher hinauf, um so weniger Auferstandene finden sich (20, 1109): schon jetzt bis zum Himmel selbst zu steigen, reicht ihre Kraft nicht. Nur wenige zieht Christus mit sich bis in den Himmel Gottes hinein (20, 1162, 1164—1166).

Aber was am Tage der Himmelfahrt des Mittlers nur wenigen vergönnt war, das wird infolge der Erlösung schließlich allen redlichen Seelen zuteil werden und dann Gott sein „Alles in Allen“ (13, 382—392; vgl. 13, 206 ff.).

Auch bei Klopstock der Gedanke: der Mittler führt die im Elend der Gottesferne schmachtenden Menschenseelen zu Gott, indem er den Weg bahnt und sie nach sich zieht. Erst im 20. Gesange aber tritt er klar und deutlich hervor, obgleich er natürlich dem Dichter von Anfang an vorschwebte. Jedoch auch bei Klopstock ist dieser Gedanke durchaus asketisch und weltabgewandt: in Leid, Tod, Grab muß der Mittler hinein, um die Bahn zu brechen, und über Erde und Welt hinweg zieht er die Seinen nach zum besseren Himmel.

Es ist natürlich kein Zufall, daß Goethe unmittelbar nach der Lektüre des 20. Gesanges vom Messias den „Gesang“ dichtete, der ganz wie Klopstocks Werk in den mystischen Vorstellungen des Johannes und Paulus wurzelt. Goethes scharfe Wendung zum Naturalismus beweist, daß er in Mahomet, dem Stifter der Religion des Islam, das Gegenbild zum Messias, dem Stifter der christlichen Religion, zeichnen, dabei aber seine Anschauung vom Wesen und Wirken des religiösen Genies im Gegensatz besonders zu Klopstock geben will. Auch sein Mittler ist göttlicher Natur — das Genie ist ja göttlich; aber der Weg des Genies zu Gott führt nicht durch Elend, Tod und Grab, weltverneinend über das Erdenwesen hinweg, sondern weltbejahend und freudig hinein in Natur, Leben, Kultur, Welt und durch sie hindurch ans Herz des ewigen Vaters. Der

„Gesang" enthält also eine Kritik der Christologie, insbesondere Klopstocks, vom Standpunkte einer „Natur"-Religion aus: man kann sagen, er ist ein naturalistisches Gegenstück zum 20. Gesange der Messiade, angeregt eben durch diesen. Stärker jedoch als bei Klopstock treten die mystischen Motive hervor.

Anhang. Zur Textgeschichte.

Die eben gegebene Erklärung läßt vielleicht einige Lesarten in anderem, hellerem Lichte erscheinen.

Wenn es V. 17 statt „Brüderquellen" [1]) später „Bruderquellen", V. 30 statt „gesellschaftlich" später „gesellig" heißt, so verklingen hier vielleicht spezifisch Zinzendorfische Töne: gesellschaftlicher Verkehr der Brüder mit dem erhöhten Christus war ein Hauptbestandteil der Frömmigkeit des Grafen.

Ferner steht

| Almanach 61 – 64: | H² (s. das Faksimile): |
|---|---|
| Doch ihn halten keine Städte, | Unaufhaltsam rauscht er über, |
| Nicht der Türme Flammengipfel, | Läßt der Türne (!) Flammengipfel, |
| Marmorhäuser, Monumente | Marmorhäuser, eine Schöpfung |
| Seiner Güte, seiner Macht. | Seiner Fülle, hinter sich. |

Als Goethe die Ausgabe S vorbereitete, schrieb er in H² mit Bleistift zwischen das „er" und „über" über die Zeile „vor": er hielt „über" also für eine ungenaue Ausdrucksweise, statt „vorüber".[2]) S liest dann für „vorüber" „weiter". Wolff S. 523 findet die Änderung unbefriedigend und „Schöpfung seiner Fülle" nüchtern. In der Tat ist die Lesart von H² ff. keine Verbesserung. Aber vielleicht läßt sich dem Sinne aufhelfen, wenn man beachtet, daß die Neuerung „über" mit der anderen „Fülle" zusammengeht: der voll angeschwollene Strom rauscht über seine Ufer weg und läßt seiner Fülle Burgen, Paläste usw. gleichsam entfallen, sie bleiben stehen, während er weitereilt. „Überrauschen" wäre dann eine unfeste Zusammensetzung wie „überfließen", „übertreten". Freilich weicht damit der Dichter von dem Gedanken der Zeile 60 (Almanach) etwas ab, die Vorstellung des mächtigen Weiterströmens wird gehemmt.

---

[1]) S. auch E. Wolff S. 522.

[2]) Wahle S. 23.

In S kommt eine auffällige Änderung in den Text. Es haben

| Almanach und $H^2$: | S: |
|---|---|
| Zu dem ew'gen Ocean, | Zu dem ew'gen Ocean, |
| Der, mit weit verbreit'ten Armen, | Der mit ausgespannten Armen |
| Unsrer wartet, | Unser wartet, |
| Die sich, ach! vergebens öffnen, | Die sich ach! vergebens öffnen, |
| Seine sehnenden zu fassen. | Seine Sehnenden zu fassen. |

Wolff S. 524 findet den Text von S verstümmelt, „Unser" für „Unsrer" sei Unsinn. Doch nicht. Goethe hat nur den Gedanken der Stelle in S umgekehrt. „Unser" ist mit dem erst in S groß geschriebenen „Sehnenden" zusammen zu würdigen. „Unser" bedeutet „auf uns", der Relativsatz „Die sich . . . öffnen" bezieht sich auf „Armen"; „Sehnenden" sind die Menschen, die Gott gehören und sich nach Gott sehnen. Die neue Lesart betont die vergebliche Sehnsucht Gottes, seine von ihm getrennten Kinder wieder bei sich zu haben, stärker als Almanach und $H^2$. Möglich, daß die Änderung erst in der Korrektur von einem Fehler „Unser" statt „Unsrer" ausgegangen ist.

## § 3. Die Hymne.[1]

### Erklärung und Gedankengehalt.

Mahomet hat bisher die religiösen Anschauungen seines Volkes geteilt (12). Aber sein Gefühl fängt an, sich gegen den Kult der allzu irdischen Götter aufzulehnen. Die Götter, die er irrend mit irrendem Volke verehrt (11—12), sind taub und tot: sie können den Flehenden nicht erhören, sie wenden dem Auge des Bittenden den Blick nicht zu (3—4). Offenbar sind es Götzen von Stein und Ton wie in der Prosaszene (191, 3 ff.). Bald wendet sich Mahomet von ihnen ab: sein Gefühl sucht wahre Götter.

Er weilt abends auf dem Felde. Die Finsternis der hereinbrechenden Nacht umfängt ihn. Sein erregtes, sehnsuchtsvoll strebendes Gefühl empfindet diese Finsternis, die die Erde deckt und ihn einhüllt (11—12), als das Reich der falschen Götter, als die Nacht des Irrtums. Wo glänzt das Licht der wahren Gotteserkenntnis?

---

[1]) Zitate nach Weimarer Ausgabe 39, S. 189.

Da dringen die Sterne am Himmel hervor: oben über der Finsternis der Erde entzünden sich Lichter. Und sofort wendet sich die Empfindung des Suchenden — sein religiöses Liebesgefühl (17) —, von dem wunderbaren Anblick angezogen, nach oben: dort sind die Götter, nach denen das Herz verlangt; nicht auf der Erde, am Himmel thronen sie!

Aber auch die Verehrung der Sterne befriedigt das liebende Herz nicht auf die Dauer. Unendlich groß ist ihre Zahl, alle möchte Mahomets Gefühl als Götter umfassen, aber das übersteigt die Kraft seiner Endlichkeit (2). Verteilen kann Mahomet sein Gefühl auch nicht (1): das widerspricht dem einheitlichen Streben seines Liebesgefühls.[1]) Und ferner: die Sterne bleiben stumm und glänzen kalt hernieder. Der Suchende findet auch bei ihnen nicht das Gefühl, das dem seinigen entspräche und antwortete. So wendet sich sein Herz unbefriedigt ab und drängt weiter.

Da erstrahlt helleres Licht: der Stern Gad[2]) blinkt auf und glänzt freundlich milde dem Sehnenden entgegen (5—6). Ihm wendet sich darum Mahomets Herz wie von selbst zu: „Sei mein Herr Du, mein Gott!"

Das Streben nach Licht, Einheit und antwortendem Gefühl ist nun befriedigt.

Aber der freundliche Stern geht unter und entzieht sich unfreundlich dem Auge. Mahomet fragt sich: ist ein Stern, der sich absichtlich vor dem Flehenden verbirgt, der Liebe wert? (8). Offenbar nicht. So kann er bald auch in Gad nicht mehr den sehnlichst gesuchten Gott erblicken (5—8).

Der schmerzlichen Erregung seines Herzens erscheint der Mond wie ein Erlöser (9). Er ist herrlicher als Gad, denn er führt die Schar der Sterne; sein Licht glänzt noch heller und zeigt darum deutlich den Weg, der aus der Finsternis des Irrtums herausführen wird (9—10) — das fühlt Mahomet sogleich.

---

[1]) Die Erklärung des Deutschen Wörterbuches IV, 1, 2 (1878), 2180, die Düntzer, Erläuterungen 61—63, S. 136 und Minor S. 84 annehmen, ist falsch. „Teilen" und „ganzes" stehen deutlich im Gegensatz. Mahomet will sich doch den Sternen nicht „mitteilen", sondern er sucht Götter, die ihm mit ihrem Gefühl freundlich begegnen. Vgl. 5—6, 13, 17—18.

[2]) Gad ist der Jupiter. Vgl. Minor S. 84 f. Woher Goethe den Namen hat, ist noch nicht nachgewiesen. Vgl. Morris, Euph. 14, S. 629. Zu dem freundlichen Schein dieses Sternes siehe Kleists Kätchen 297, 9 (Er. Schmidt).

Aber auch der Mond versinkt vor seinen Augen; Dunkelheit herrscht wieder. Mahomet fürchtet, wie einst, in dem Irrtum zu verharren: das Gebet V. 11—12 entringt sich seinen Lippen. Vergebens, der Mond verschwindet: das Gefühl des Gottsuchers ist abermals enttäuscht.

Da erhebt sich strahlend die herrliche Sonne. Ihr Glanz erhellt weithin Erde und Himmel und zeigt deutlicher und weiter hinaus als der Mond, den Weg, den Mahomet sucht. Ihre Glut antwortet der Glut seines Liebesgefühls (13). Sie ist sicher die ersehnte Gottheit, sie wird allsehend, den Irrenden leiten.

Aber auch die Sonne geht unter. Wieder wird es Abend, wieder umhüllt völlige Dunkelheit den sehnsuchtsvoll Suchenden (15—16).

Von der Erde zu immer höheren Sphären, aus Finsternis zu immer herrlicherem Licht, von irdischen Götzen ohne Gefühl zu ätherischen, freundlichen Gestirnen, von vielen Göttern zu einem hat sich Mahomets liebendes Herz gehoben. Aber jetzt scheint es wieder da zu sein, von wo es sich aufgeschwungen hat: in tiefster Finsternis (16).

Jedoch gerade dieses scheinbare Zurücksinken wird dem liebenden Herzen der Antrieb zum Höheren. Mahomets Gefühl hat sich durch den Weg, den es aufsteigend zurückgelegt hat, gestärkt und zu leidenschaftlicher Glut entfacht (13). Es hat auch den Anfang des Weges, der aus der Nacht des Irrtums herausführt, gefunden (10) und betreten (14). So vermag es jetzt den letzten Schritt zu tun: über Erde und Sternenhimmel weg hebt es sich zu dem wahren, einen Gott, den es von Anfang an suchte und dem es sich wirklich im Gange durch die Natur stufenweise genähert hat. Jetzt findet es den einigen, alliebenden Gott selbst, den Erschaffer und Erhalter der Welt.[1]) Die Liebesglut der Sehnsucht ist befriedigt: das Herz ruht bei Gott.

Der Sinn des schönen Gedichtes ist klar. Im Herzen Mahomets erwacht ein Sehnen nach echter Gotteserkenntnis und nach einer persönlichen Vertrauens- und Liebesgemeinschaft mit der Gottheit. Sein Gefühl arbeitet sich aus der unvollkommenen,

---

[1]) Es heißt V. 17 „dem Erschaffenden", nicht bloß „Erschaffer". Auf die dauernde Wirksamkeit Gottes fällt der Nachdruck, weil die Wirkung der Sterne nicht dauerte.

polytheistischen Götzenverehrung seines Volkes heraus, stufenweise zu immer edleren, reineren, wärmeren Vorstellungen hin, bis schließlich der Gedanke des einen, ewigen, wahren, allmächtigen, alliebenden Gottes erfaßt wird, der als Schöpfer und Erhalter der Welt und der Menschen über aller Kreatur steht. Aber diese Veredlung der Gottesvorstellung geschieht nicht durch begriffliches, verstandesmäßiges Denken, sondern durch Schauen und Fühlen, und zwar unter der Leitung der schönen Natur, im Gange aufwärts von der Erde durch die wunderbare Welt der Gestirne.[1])

### Literarische Beziehungen.

Fragen wir nach dem gedanklichen Hintergrunde der Hymne, so kommen wir wieder in die Mystik, diesmal in die mittelalterliche.

Im Menschen liegt ein dunkler Zug zu Gott; derselbe vermag die Seele schließlich von Sinnenwelt und Verstandeserkenntnis abzulösen, hebt sie stufenweise im Gefühl empor, Gott entgegen, bis sie in glühender Liebe Gott ergreift und nun befriedigt bei ihm oder in ihm ruht — das ist der allgemeine Gedanke, den die Hymne mit der alten Stufenmystik gemein hat: diese setzt ja das Erkennen Gottes in das unmittelbare Schauen und liebende Verschmelzen mit ihm.

Goethe war mit diesen Gedanken vertraut: das beweisen schon die oben[2]) mitgeteilten Titel aus den Ephemeriden. Außerdem hatte sie Gottfried Arnold, die Autorität der Separatisten, in seiner Historia et descriptio theologiae mysticae Frankfurt 1702 zusammengestellt und in seiner Kirchen- und Ketzergeschichte viele Auszüge aus alten und neuen Mystikern gemacht. Ich gebe einige Proben, um den Zusammenhang der Hymne mit der mystischen Gedankenwelt zu erweisen.

Deus per se *lucem inaccessibilem inhabitat*, atque *juxta essentiam suam* naturae plerumque *incognitus et reconditus* est.

---

[1]) Es ist Minor entgangen, daß Goethe den Inhalt der Hymne aus beiden von ihm benutzten Quellen — Marraccius und Megerlin — zusammengestellt hat. Aus Megerlin stammen die Sterne und der polytheistische Gedanke, aus Marraccius der einzelne leuchtende Stern (bei ihm allerdings Venus). Die Verbindung beider Übersetzungen der sechsten Sure hat den Zweck, den Weg nach oben zu verlängern und so den Hauptgedanken schärfer hervortreten zu lassen. Siehe den Text bei Minor S. 104.

[2]) S. 21.

Et ideo doctrina illa, per quam abditum hoc Ens solito accuratius se animae revelat, mystica ... vocatur (Histor. S. 17). Etiam *syllogismis nulli hominum demonstrari potest*, quia non nisi in interna experientia consistit (19). Im engeren Sinne ist sie *sublimior* ille *contemplationis Dei gradus*, aut etiam intima et substantialis animae *cum Deo conjunctio*, qua *supra omnem sensationem et intellectionem* [Sinneswahrnehmung und Verstandeserkenntnis!] Deum ipsum agnoscimus et experimur (19—20). Deshalb ist sie der Schultheologie ganz entgegengesetzt (22). Sie betrachtet Gott quoad bonitatem et *amabilitatem*, ... *attendit amorem, quo se Deo intime conjungat* (24). Die wahre mystische Erkenntnis Gottes ist erreicht, dum ei supremus apex affectivae potentiae rationalis per amorem conjungitur et unitur (27). Also kann man sagen: mystica Theologia est *extensio animi in Deum, per amoris desiderium.* Item: *motio anagogica h. e. sursum ductiva in Deum per amorem fervidum* et purum (28) ... est essentialis unio et communio cum Deo, summo illo bono, quod *unusquisque hominum in se occulte affectat, licet non quovis tempore sciat aut sentiat* (28—29). Nun ist Gott freilich überall gegenwärtig (42). Aber dennoch: charissimum ... Dei Ens vel essentia a fervidis et puris mentibus ignitis orationibus ad revelationem sui incitari affectat ... Ob hoc desiderium summum bonum *eos ad communionem sui admittit atque lucis suae participes reddit*, ut cum ipso Deo intime conjungantur ... (42). So ergibt sich eine experimentalis *Dei cognitio per unitum complexum amoris*, sive sapida Deitatis notitia, dum ei supremus affectus apex per amorem unitur ardenter (50). Id quod summum divinae agnitionis et theologiae mysticae gradum nuncupant, cum mens per *amorem ardentissimum* unitivum actualiter ... *ardentissime in dilectum* suis extensionibus sursum activis *consurgit et remoto omnis imaginationis et rationis actu, per unionem ardentissimi amoris id sentit*, quod intelligentia capere non sufficit (68—69).

Drei Stufen oder Wege muß die Seele betreten und wandern, um Gott zu erreichen, via purgativa (92), er ist eine Vorbereitung. Dann via illuminativa (92—93), endlich via unitiva (97). Est via haec perfectiva seu unitiva ... *actio ad sincerissimae charitatis ardorem*, ad Deitatis *extaticum flammigerumque*

*amorem,* ad mysticae sapientiae *aestuantissimum* ... *intuitum.* Per viam hanc unitivam mens super omnem intellectum, rationem atque intelligentiam a solo Deo sursum acta dirigitur (97). Vgl. dazu Molinos Einleitung, 2. Bericht, § 14: „Du aber, mein lieber Timothee, sagt der Heilige Dionysius [Areopagita], begib dich mit Ernst auf die geistliche Beschauung, verlaß deine Sinne, die Wirkung deines Gemüts, alle Dinge, womit die Sinne und Verstand umgehen, und insgemein alles, was da ist und was nicht ist, auf daß du, so viel als ein Mensch vermag und ihm zukommt, dich in die Höhe schwingest und auf eine unbekannte und unaussprechliche Weise vereinigest wirst mit dem, der über alles Wesen und über alle Erkenntnis ist".

Aber so sehr der Hymnus auf die Vorstellungen der alten Stufenmystik zurückweist, er weicht stark von ihr ab, und zwar genau in derselben Richtung, in der sich auch der „Gesang" von der neutestamentlichen Mystik entfernt.[1])

Der Sinn der Mystik ist: Lösung der unsterblichen Seele vom Fleischlichen, Irdischen, Erhebung über alles Kreatürliche. Nicht durch die Kreatur, nicht auf dem Naturwege kommt die Seele zu Gott, sondern allein auf dem inneren, dem Geisteswege erreicht sie ihr höchstes Ziel; Weltflucht, Askese wird deshalb von dem alten Mystiker gefordert. Im Hymnus aber führt der Weg zu Gott gerade durch die Natur: von der Erde zum Himmel in die Sternenwelt hinein, dann erst über diesen Himmel hinweg dahin, wo Gott thront — und das mit voller Absicht. Der Weg von Gestirn zu Gestirn wird als der notwendige Anfang des Weges zu Gott betrachtet (V. 10): er ist von Goethe noch durch Verschmelzung der Quellen verlängert worden.[2]) Naturmystik hier, Geistesmystik dort!

Diese naturalistische Wendung ist es auch, die wenigstens im allgemeinen — die Koranstelle legte eine Veränderung nahe — die mittelalterlichen Vorstellungen vom Kosmos in die Dichtung bringt: unten die irdische, dunkle, grobe, sublunarische Welt, darüber die himmlische, helle, siderische, über beiden der Ort, wo die Gottheit thront. Die siderische Welt ist abgestuft nach den Sphären, an denen sich die Gestirne bewegen.

---

[1]) S. oben S. 21.

[2]) S. oben S. 28, Fußnote 1.

Doch was die Hauptsache ist: diese Verbindung alter mystischer und naturphilosophischer Gedanken wird einem der Hauptgedanken der natürlichen Religion dienstbar gemacht, dem Gedanken von der Einheit Gottes, und wird eingetaucht in das ästhetisch religiös gestimmte Naturgefühl des achtzehnten Jahrhunderts, das die Aufklärung unter dem Einfluß Shaftesburys entwickelt hat. Das war um so leichter, da Mahomet als Wiederhersteller und Vertreter wichtiger Lehren der natürlichen Religion galt, nämlich der von der Einheit Gottes und Unsterblichkeit der Seele.[1])

So ergibt sich der Gedanke der Hymne: unmittelbar anschauendes und liebendes, nicht diskursiv-verstandesmäßiges Erfassen der Natur führt im Aufstieg aus der irdischen Welt zu immer helleren Sphären des Kosmos und endlich zum einigen wahren Gott, der über der Schöpfung thront, aber sie liebend erhält.

All diese mystischen, naturalistischen und ästhetischen Motive hat nicht Goethe zuerst verbunden. In der deutschen Literatur haben wir wenigstens eine ähnliche Verschmelzung schon bei Brockes im „Irdischen Vergnügen in Gott“.[2]) Und eben wie ein Nachhall Brockes'scher Naturandacht mutet der Hymnus an. Vgl. „Irdisches Vergnügen in Gott“ 1, S. 199: Der gestirnte Himmel. S. 393: Die Zeit, z. B. S. 395—396:

> „Wann nemlich, durchs Gesicht, mein Geist sich aufwärts lenkt,
> Sich in den tiefen Raum des Firmamentes senkt
> Und, durch den Zwischen-Stand der stet- und regen Sterne,
> An einen Ort gedenkt,
> Der von der Erden-Kreis so ferne . . .
> So deucht mich, treff ich da was ewig-ruhigs an.“

Dieser „bloß aus Tief' und Licht erzeugte blaue Schein,
> Scheint der Unendlichkeit wahrhaftes Bild zu sein.
> Indem mein Geist von hier nun noch weit höher steiget
> Zum Schöpfer dieses Raums, aus Welchem alles quillet,“ usw.

S. 505 (Die Welt, Str. 26):

> „Daher auch uns're Pflicht sich dann am besten zeigt,
> Wann jemand, durchs Geschöpf, zum großen Schöpfer steigt,
> Sich seiner Werke freut.“

---

[1]) Leibniz, Theodicee, übersetzt von Gottsched[5], 1763, S. 67 (in der Vorrede). Lessing, Cardanus, Hempel 14, 40.

[2]) Ich zitiere Bd. 1 nach der vierten Auflage, 1728.

Und vor allem Neujahrsgedicht für 1722, S. 431:

„Der Mensch muß wahrlich sich bestreben,
Um zu des Schöpfers Majestät,
Die alles, alles übergeht,
Sich voll Betrachtung zu erheben,
Sich immer höher aufzuschwingen
Und immer tiefer einzudringen
In Seiner Herrlichkeit unendlich ewigs Licht,
Durch die Geheimniß-reiche Spur
Der Wunder-vollen Creatur."

Aber in einem unterscheidet sich Goethes Hymne auch von der Dichtung des Hamburgers: ihr fehlt das Verstandesmäßig-Betrachtende, was neben dem Anschaulichen und Gefühlsmäßigen im „Irdischen Vergnügen" breit hervortritt. Der Einfluß der Gefühlsmystik[1]) hat beim jungen Goethe jenen intellektualistischen Bestandteil beseitigen helfen. —

Man fragt: sind diese Beziehungen der Hymne zu Brockes zufällig? Oder gibt es einen besonderen Anlaß, der sie vermittelt und dabei Goethe zu der kleinen Dichtung angeregt hat?

Wieder kommen wir auf Klopstock, an den die Form des Goethischen Gedichtes sofort erinnert.

1771 war für den Kreis der Darmstädter Klopstockverehrer, zu dem Goethe nahe Beziehungen unterhielt, eine Ausgabe der Oden zusammengestellt worden. In demselben Jahre ließ Klopstock selbst bei Bode in Hamburg seine Neubearbeitung drucken. Damit war die Odendichtung des Messiassängers als Ganzes dem Publikum in die Hand gegeben und entfaltete nun neue und starke Wirkungen. Sie liegen bei Goethe am Tage.[2]) Der Unterschied der Fassungen beider Texte lenkte den Blick auf sich und dürfte das Interesse für die ältesten Drucke der Oden neu belebt haben.

Unter den Oden Klopstocks liebte Goethe besonders die „Frühlingsfeyer". Im Werther (1774), in der Iphigenie (1779 und 1786) klingt sie deutlich nach. Diesem Gedichte schickte Klopstock im ersten Druck — „Nordischer Aufseher" Bd. II, Stück 94 vom 2. August 1759 — folgende Einleitung voran:[3])

---

[1]) Oben S. 17.

[2]) S. oben S. 10f.

[3]) Muncker, Kl. Oden, S. 133. Sperrung im Texte von mir.

„Ich weiß nicht, ob ich mir zuviel schmeichle, wenn ich vermute, daß folgender Gesang bei einigen etwas zu den ernsthafteren Vergnügungen des Landlebens beitragen werde. . . . Mich deucht es sollte sich niemand rühmen, daß er die Freuden des Landlebens kenne, wer sich der höchsten derselben nicht oft überläßt, ich meine, wer nicht, durch den Anblick der Natur, er sehe ihre Schönheit in einem kleinen Blatte, oder in einer weitausgebreiteten Gegend, wer nicht oft durch diesen Anblick zu Betrachtungen über Den, der dies alles, und wie viel mehr noch! gemacht hat, erhoben wird. Dann erst ist der Schatten recht kühl, der Wald grün, die Luft erfrischend und wohltätig, der Mondabend recht still, wenn die ruhige und schönere Seele als jenes alles ist, auf diesen Stufen zu dem allgütigen Vater der Schöpfung emporsteigt . . . Mein Vater gewöhnte mich früh dazu, selbst meine Spiele durch Vorstellungen von dieser Art zu unterbrechen. Er reizte mich, die schönsten Blumen kennen zu lernen, und sie ihm zu bringen; und denn wußte er mir immer etwas dabei von Gott zu sagen . . . Einmal, . . . setzte er hinzu: Gewöhne dich, mein Sohn, selbst unter deinen lebhaftesten Zerstreuungen, jede Veranlassung zu ergreifen, die dich an Gott erinnern kann. Ich liebe deswegen das Landleben mehr als das Stadtleben, weil es mir mehrere Gelegenheit gibt, an Gott zu denken. Wenn ich mit meinen Freunden die unschuldigen Vergnügungen desselben genieße, selbst alsdann, wenn wir uns am weitesten von dem Zwange der Stadt entfernen, so habe ich, beim Anblicke irgend eines Keims, irgend einer halbzertretnen kleinen Blume, immer einige Augenblicke für mich übrig, wo nicht mein Auge, doch meine Seele gen Himmel zu heben . . . Mein Vater würde mit dem Inhalte des Gesangs, den ich heute meinen Lesern mitteile, zufrieden gewesen sein."

Die Überschrift der Ode lautete im Inhaltsverzeichnis des Nordischen Aufsehers „Eine Ode über die ernsthaften Vergnügungen des Landlebens".[1]) Der Vater Klopstocks hatte offenbar das „Irdische Vergnügen" mit Andacht gelesen; die oben mitgeteilte Einleitung weist unverkennbar auf Brockes, der übrigens auch „Die auf ein starkes Ungewitter erfolgte Stille" (Bd. I, S. 151 ff.) beschrieben hat.

Nach der ursprünglichen Überschrift und den Worten der Einleitung erwartet der Leser von Klopstock eine Ausführung des

[1]) Vgl. noch Muncker a a O.

Gedankens „auf Stufen durch die Natur zu Gott“, also eine Dichtung etwa im Stile der oben S. 31 f. aus dem „Irdischen Vergnügen“ angezogenen. Aber die Erwartung wird getäuscht.

Klopstocks schöne Ode schildert im Anschluß an die einzelnen Phasen des Gewitters das Nahen Jehovas (Muncker V. 49—52, 56, 59—60, 64, 73, 78, 81, 93, 105—107), d. h. das zunehmende Gefühl von der Gegenwart des in der Schöpfung waltenden allgegenwärtigen Gottes, (vgl. V. 43—44): von einem Aufsteigen des Dichters durch die Natur auf Stufen zu Gott, wie bei Brockes, ist keine Rede. Und vor allem: Gott wird in dieser Ode nur als nahe gefühlt; erreicht, geschaut, vom Gefühl erfaßt wird er nicht. Es bleibt immer der weite Abstand des Sterblichen vom Unendlichen.

Die Vorstellungsart bei Brockes ist eine andere. Klopstock weicht von ihr mit vollem Bewußtsein ab. Der Dichter des „Irdischen Vergnügens“ kam durch die schöne, erhabene Natur, auf den Stufen der Schöpfung zu Gott: sie war sein Mittler, einen andern lehnte er ab. Klopstock kennt nur einen Weg, der wirklich zu Gott führt, das ist Christus, und zwar der Christus, den das Johannesevangelium und Paulus lehren. Zwar hebt auch das Betrachten der Wunder der Schöpfung zu Gott empor, aber nur wenige Stufen. Ja im Grunde lehnt Klopstock den Versuch, auf den Stufen der Schöpfung sich Gott zu nähern, damit die Naturbegeisterung derer um Shaftesbury, Brockes und H. S. Reimarus, ab. Seinen Weg zum Ewigen schildert er in der Ode „Dem Allgegenwärtigen“ (1758).[1]) Damit sind die Gedanken der Schrift „Von der besten Art, über Gott zu denken“[2]) zu vergleichen.

Allgegenwärtig schließt ihn Gott ein (Ode, V. 21—22), es ist der Panentheismus des Paulus und Johannes, den der Dichter hat. Das wahre Leben der Seele ist „Gott denken“ (Beste Art S. 207), d. h. ein unmittelbares Gefühl von Gott haben. Man bekommt und verstärkt es, wenn sich die Seele zu Gott hebt (Ode, V. 19—20). Das aber geschieht durch Betrachtung. Diese setzt nun V. 21—24 ein und teilt dem Geiste des Dichters schon Kräfte jener Welt mit (I. Stufe der Erhebung: V. 25—26).

---

[1]) Muncker S. 122 ff. Die Ode versteht sich nur in der ursprünglichen Fassung.

[2]) Kl. Sämtliche Werke XI (1823), S. 207—216.

Von da gibt es zwei Wege nach oben: durch das Heiligtum der Schöpfung (37—42), durchs Herz (43—44). Der Dichter hebt sich zunächst auf den ersten (V. 45—56) und geht nun nach der Weise von Brockes weiter (V. 57—96); man beachte besonders die Beziehungen zur Gedankenwelt der Frühlingsfeier (V. 65 ff., 69 ff.) und die zu der oben aus Brockes mitgeteilten Stelle (V. 89 bis 96). Von der Erde durch die Pflanzenwelt, die Lüfte, die Sternenwelt immer höher bis zum dunkeln Hintergrund derselben, der oberen Grenze des Kosmos (V. 93), schwingt sich des Dichters Geist. Aber darüber hinaus zu Gott leitet der Weg nicht: die Seele kann sich auf den Stufen der Natur wohl Gott nähern, aber nie ihm wirklich nahekommen. So wendet sich der Dichter. Erde und Welten sind nichts gegen seine Seele:

> Ihr, der unsterblichen, ihr, der erlösten
> Bist du (Gott) näher, als den Welten!
> Denn sie denken, sie fühlen
> Deine Gegenwart nicht (101—104).

Und nun beginnt er von neuem, und zwar auf dem inneren, dem Geisteswege sich zu Gott zu erheben. Das Denken der Allgegenwart Gottes ist die erste Stufe (V. 105—106), das Fühlen die zweite, höhere (107 ff.). Vgl. Beste Art S. 210: 211—212. Weiter hinauf aber hebt der Gedanke an den göttlichen Mittler (V. 130—144). Denn

> Ohn' ihn, der mich gelehrt, sich geopfert hat
> Für mich, könnt' ich nicht dein sein! (V. 145—146).

Und nun entfaltet sich das Gefühl des Christus in ihm, nach Johannes und Paulus:

> Der für mich mit dem Tode rang! . . .
> Der ist in mir!
> Gedanke meines tiefsten Erstaunens.
> Ich bebe vor dir! (V. 179—185 der Varianten!)

Bald hat die Seele die höchste auf Erden mögliche Stufe der Gottesnähe erstiegen (Beste Art S. 213—214). Dem Dichter schwindelt:

Ich sinke![1])
Hilf mir, mein Herr! und mein Gott!

Der „enthusiastische“ Dichter fühlt, Christus ist ihm. Christus aber ist in Gott: so ist auch er in Gott, die unio mystica wirkt (V. 169—176 der Varianten). Über die protestantisch-orthodoxe Lehre von dieser unio vgl. K. Hase, Hutterus redivivus 1862[10] § 116, S. 301.

Man erkennt deutlich, daß Goethes Hymne zu den beiden eben besprochenen Oden Klopstocks in demselben Verhältnis des Gegensatzes steht, wie der „Gesang“ zum 20. Gesange des „Messias“. Den Weg zu Gott durch die Schöpfung, von der Erde bis über die Gestirne weg, den Klopstock anfangs in der Ode „Dem Allgegenwärtigen“ wandelt, den er jedoch V. 97—100 mit vollem Bewußtsein als unzulänglich verläßt, um den inneren Weg von der Seele zu und „durch“ Christus zu steigen, eben auf jenem Naturweg hebt sich in der „Hymne“ das glühende Herz weiter und kommt wirklich zu Gott. Begeisterte Naturmystik bei Goethe, weltabgewandte Christusmystik bei Klopstock.[2])

Die Hymne bedeutet also, wie der „Gesang“, eine Auseinandersetzung Goethes mit Klopstock, seinem bewunderten und verehrten Meister, die Umdeutung des christlichen Panentheismus des heiligen Dichters in einen naturalistischen, von der Naturreligion beeinflußten. Aber die Glut des Gottesgefühls jener freirhythmischen Oden Klopstocks bleibt auch bei Goethe: durch sie schwingt sich Mahomets Seele empor.

Goethe war sich des Gegensatzes seiner Anschauungen zu denen Klopstocks klar bewußt. Er hatte sich damals vom Christentum völlig abgewendet,[3]) konnte also der Christologie des „Messias“ und der Oden nur abgeneigt sein. Der Widerspruch der Einleitung zur nachfolgenden „Frühlingsfeyer“ entging ihm sicherlich nicht, und so stellt sich die Hymne als — bewußte oder unbewußte — Ausführung des Programmes jener Worte dar. Was sich Klopstock im Hinblick und deutlich unter Einwirkung von Brockes vornahm, aber nicht leistete, nicht leisten konnte, weil ihn die Christologie daran verhinderte, das führte Goethe aus, Goethe, dem die Natur ebenso wie Brockes, den er natürlich kannte, der Weg zu Gott geworden war.

---

[1]) Ergänze „auch wie Kephas“.

[2]) S. oben S. 23 f.

[3]) S. unten S. 52.

Seit Frühjahr 1774 arbeitete Goethe am Werther, ein Werk, das ganz in schwärmerische, fast mystische Naturempfindung getaucht ist. In dem schönen Briefe vom 16. Juni spielt Goethe am Schluß auf die „Frühlingsfeyer" an und nennt ausdrücklich Klopstocks Namen. Man erkennt, wie sehr den jungen Dichter diese Ode innerlich beschäftigte. Grund genug für ihn, sich 1774 dieser Dichtung und ihres Gedankens zu erinnern und den eigenen, wesentlich abweichenden Standpunkt darzulegen.

Aber den letzten Anstoß zu Mahomets Hymne gab noch ein anderes. Mahomet kennt den wahren Gott nicht: er sucht ihn erst. Schauend und fühlend findet er ihn — nicht nur im Gange durch die Natur, sondern — diese Schattierung des Gedankens ist wichtig — unter unmittelbarer Anleitung der Natur: das Naturschauspiel der hereinbrechenden Finsternis, des Auf- und Niederganges immer hellerer, herrlicherer Sterne leitet den Suchenden unvermerkt von Stufe zu Stufe, immer höher, bis schließlich Gott erreicht wird, der über aller Kreatur thront.

Hier schimmert deutlich ein Gedanke Herders durch.

Herder hatte in den Fragmenten zu einer Archäologie des Morgenlandes von 1769 die alte Schöpfungsgeschichte der Genesis von aller Dogmatik, Metaphysik und Naturwissenschaft befreit. Sie war ihm ein hebräisches Lied, ganz aus der sinnlichen Anschauung des Morgenländers entsprungen. In den Unterhaltungen und Briefen über die älteste Urkunde (von 1771—1772; herausgegeben von Suphan VI, S. 131 ff.) tritt unter dem Einfluß einer Stelle aus Sal. Geßners „Idyllen" zu dem früheren der schöne Gedanke hinzu: der Anblick des werdenden Tages ist das Muster für den schaffenden Dichter geworden, diese religiöse Dichtung über die Schöpfung wird verdankt dem Schauen in die Natur (S. 159). Die „Älteste Urkunde des Menschengeschlechts" (I. Bd. 1774) führt diesen Gedanken breiter aus (258 ff.) und fügt den ihr eigenen und wesentlichen hinzu: das Naturgemälde der Genesis ist mehr als bloße dichterische Anschauung, es ist gottgewollte und gottgewirkte, unmittelbare Offenbarung, herrlichste, älteste, simpelste Offenbarung Gottes (263), Offenbarung im einfachsten, schönsten, faßlichsten, ordentlichsten, wiederkommendsten, eindrücklichsten Bilde, wie es sich nur zwischen Himmel und Erde findet (265). Es war ein von Gott selbst ver-

[1]) S. Suphan VI, S. 3 f.

anstalteter Unterricht, angepaßt der Art des lebenden, wirkenden Naturmenschen (267), Bild, Ordnung, Lehrmethode, die ihm die Schöpfung nach und nach und doch im Zusammenhange, mit Macht, Einwirkung, Lust fürs Herz und ohne Blendung und Düsterung des Auges gebe . . . Aufgehende Morgenröte . . . große Morgenlektion Gottes (267). Es war ein Unterricht für Sinne und Gefühl (222, 269.), keine philosophische Demonstration (270). „Die ganze Welt ein dunkles Geheimnis: Aufschluß, Erste Sprache Gottes zu diesem Geheimnis — Licht! Licht das allweite, feine, schnelle, wunderbare, ewig unergründliche Organ der sich den Menschen offenbarenden Gottheit" (270). „Der Gott, der Lehrer dieses Menschen, soll ihn lehren, wodurch? nicht durch Schlüsse und Abstraktionen, von denen er, wie kein Unmündiger, weiß! die uns eben ermatten und hindern und erblinden — allein durch Gegenwart und Kraft! Daß er (der Mensch) auf Alles, was um ihn ist, worauf er sich wie ausgegossen fühlt, allmählich geleitet und gelenkt werde! Daß ihm die ganze Welt von Bildern, die sein Auge bestürmte oder bestürmen würde, in sanfter Ordnung vorrücke — und es sodann Jedes in seiner ganzen Gegenwart mit Sinn und Kraft erfasse — Himmel! für diesen Unmündigen, für den Blinden, der sehen lernt, welche weisere väterlichere Ordnung in Himmel und Erde! Wie ihn der Nachtschaur bereitet! nun ein sanfter Lichtstrahl ihm das Auge öfnet; er sich nun Bläue des Himmels allmählich aus dem Grau entwölken: jetzt die Erde vorgehen sieht — und nun bleibt sein Auge auf dem ersten Segen, der erfrischenden Grasesgrüne ruhn, bis er gewapnet ist, Sonne zu sehen, und das Lebensgewühl aller Schöpfung zu empfinden. Es thäte mir leid, wenn man dies Bild nur als Bild nähme. Nach aller Natur unsrer Sinnlichkeit müste sich das Auge mit der Seele dem Unterricht Gottes also öffnen!" (S. 269—270). „So lehret Gott! durch Bilder! Sachen! Begebenheiten! die ganze Natur — mit welcher Kraft und Eindrange! . . . Alle Naturkräfte, seine Engel! alle Begebenheiten der Welt seine Wunder und Thaten! . . . so sahen die ältesten Morgenländer in das grosse Buch der Schöpfung" (S. 272—273).

Dem Grundgedanken der Ältesten Urkunde entspricht durchaus der der Hymne: das Naturschauspiel der hereinbrechenden Nacht bringt durch Schauen und Fühlen Mahomet stufenweise zur Erkenntnis des wahren Gottes. Es ist die Herdersche Methode, nach der

Mahomet vor der Natur unterrichtet wird, und die aus der Koranstelle herauszuarbeiten keine Schwierigkeit machte. Die schon erwähnte Verschmelzung der Übersetzungen von Megerlin und Marraccius[1]) dient dazu, den allmählichen Gang des Unterrichts vor der Natur noch deutlicher darzustellen.

Und wieder leitet die Lektüre des Herderschen Buches auf Klopstocks Frühlingsode: Stellen daraus werden in der Ältesten Urkunde zitiert (S. 212, 216).

Aber Goethe ist kein blinder Anhänger Herders. Bei diesem tritt — unter Hamanns Einfluß — die Person Gottes, dessen Wille eine unmittelbare Offenbarung zu geben, und damit das Übernatürliche, Wunderbare scharf hervor. Die weiteren Ausführungen Herders über die Schöpfungshieroglyphe S. 292 ff. 302 und Gottes geheimnisvoll allegorischen Unterricht an die Menschheit geraten ganz ins Phantastische.

Hier geht Goethe nicht mit. Den Grundgedanken Herders „Erwerbung religiöser Erkenntnis im Anblick eines erhabenen Naturschauspiels unter Gottes Leitung" nimmt er willig an, er stimmte ganz zu seiner schwärmerischen Natur-Religion. Jedoch das phantastische, mirakelhafte Eingreifen Gottes bei Herder läßt er beiseite, so sehr, daß er Gottes Mitwirkung bei der Erleuchtung Mahomets ganz ins Dunkel zurückschiebt.

Goethe tut es mit vollem Bedacht. Die Hymne ist aus der sechsten Sure des Korans in sehr enger Anlehnung an deren Inhalt herausgearbeitet. Aber eben das Motiv, welches zu Herders Anschauungen in der Ältesten Urkunde vorzüglich passen würde, der unmittelbare persönliche Hinweis Allahs auf des Himmels und der Erde Reich, damit Abraham im Glauben befestigt würde, — er gerade ist vom Dichter gestrichen.[2])

Goethe hat die Älteste Urkunde nach seiner eigenen Aussage[3]) zur Ostermesse 1774 in Frankfurt erhalten. Da nun die Hymne sichtlich den spezifisch neuen Gedanken dieser Schrift verwertet, andererseits Herders phantastische Spekulation ablehnt,[4]) also mit

[1]) S. oben S. 28 Fußnote.

[2]) Vgl. Minor S. 104: „Und also zeigten wir [Allah] Abraham das Reich der Himmel und der Erden, damit er gewis befestiget würde".

[3]) Morris, Junger Goethe 4, S. 24, 27, 33.

[4]) Opposition verrät auch der Brief an Schönborn vom 8. Juni 1774 über Herders neustes Werk. Morris 4, S. 27.

Kenntnis des Herderschen Buches verfaßt ist, fällt sie höchstwahrscheinlich bald nach der Lektüre desselben, in das Frühjahr 1774.

Daß sich Goethe im Winter 1774 mit dem Mahometstoff beschäftigte, beweisen vielleicht zwei Briefstellen. Goethe spricht in einem Schreiben (2. Januar 1774) von den Houries, zwischen denen er gesessen.[1] Und vor allem ein Brief des Fräulein v. Klettenberg an Karl v. Moser (21. Januar 1774):[2] „An einem stillen Empfindungsvollen Abend, wo der Mond — jupiter und die Prächtige venus, in Nahmenloser Majestet am Firmament funklen und mir Jehova! mit starcker stimme in mein schmelzendes Herz ruffen" ... Solche naturreligiöse Stimmung ist sonst nicht die Art der ganz in Jesusliebe aufgehenden Susanna.[3]) Ist jener Briefanfang vielleicht der Widerschein ihrer Gespräche mit Goethe? Hatte dieser ihr die sechste Sure des Korans vorgelesen? —

Sich mit Klopstocks Messiasauffassung auseinanderzusetzen, dichtete Goethe den „Gesang". Einer Auseinandersetzung mit dessen, von seiner Christologie abhängigen Naturbewertung dient die „Hymne"; gleichzeitig wahrt in ihr der Dichter dem Bückeburger Herder gegenüber seinen Standpunkt einer Frömmigkeit ohne Mirakel. Auf das Problem der Christologie bezieht sich auch das dritte Mahometbruchstück.

## § 4. Die Prosaszene.

Erklärung und Gedankengehalt.

Das Volk, unter dem Mahomet heranwächst, betet und verehrt mit Opferkult zahlreiche — es sind über 300 (191, 11) — Götzen aus Stein und Ton (191, 3—5). Ebenso natürlich Halima: sie ist fest überzeugt, daß die Götter, die im Stein wohnen, ihr Gebet hören und daß deren Macht groß sei (191, 7—9).

Halima ist der junge Mahomet von seinen Verwandten anvertraut (192, 5—6): in ihren und ihres Hauses religiösen Anschauungen wird er erzogen (191, 26). Auch er lernt zu Göttern aus Stein und Ton beten, Antwort und Hilfe von ihnen erwarten (191, 5—6).

Aber der Jüngling wird von diesem Polytheismus nicht befriedigt. Die Götter bleiben ihm stets stummer Stein und lebloser Ton,

---

[1]) Morris, Junger Goethe 4, S. 3.

[2]) Funck S. 252.

[3]) Vgl. Funck S. 208—209. Sie denkt genau wie Klopstock.

sie erhören nie sein Gebet. Sie haben ihm nie geholfen (191, 5—6): können sie überhaupt helfen? Mahomet fängt an zu zweifeln. Sind sie nicht wie kleine Fürsten, deren Gebiete durcheinander gehen und die darum in unlöslicher Zwietracht sich wechselweise hemmen und die Wege versperren müssen? (191, 13—15). Vor allem: sein Liebesgefühl findet bei ihnen keine Antwort (191, 4). So drängt sich ihm bald die bange Frage auf die Lippen: sind das wirklich Götter? Muß man die Gottheit nicht anderswo suchen, als in Stein und Ton?

Allmählich wächst Mahomet, dem dunkeln Drange angebornen Genies folgend, über die religiösen Vorstellungen seines Volkes hinaus. Es ist ihm wie einem Kinde, das in enge Windeln geschnürt daliegt, aber innerlich seine Glieder wachsen fühlt (191, 25—28). Bald wird ihm klar, was er dunkel empfindet: seine innerste Empfindung sehnt sich nach Gott (192, 2) dem wahren, mächtigen, liebenden, einigen (191, 16).

So leitet den Jüngling ein inneres Gefühl vom Götzendienst und Polytheismus weg hin zu einem Gott, den er ahnt. Aber die eigene Kraft ist nicht stark genug, ihn bis ans Ziel zu bringen. Er fühlt zwar das Fortgehen der inneren Entwicklung (191, 26—27), doch vermag er sich nicht selbst von den alten Anschauungen, die ihn fesseln, zu befreien und zu der wahren, innigst gesuchten vorzubringen (191, 28).

Da hilft Gott.

Er öffnet dem sehnsüchtig Ringenden die Brust und nimmt ihm die harte Hülle vom Herzen weg, welche das Überfließen des innersten Liebesgefühls zu Gott hinderte (190, 20—21). Und nun mit einem Male, in einem plötzlichen Erlebnis, empfindet Mahomet die Nähe Gottes, des Allgegenwärtigen (191, 19—20; 190, 22). Die Scheidewand zwischen seinem Gefühl und Gott ist durchbrochen.

Den Gott, den der Jüngling suchte, findet er nun in der schönen Natur, an jeder stillen Quelle, unter jedem blühenden Baume — überall! (190, 18—19; 191, 19—20). Und er empfindet ihn als den liebenden: Gott begegnet ihm in der Wärme seiner Liebe (190, 20), Mahomet kann ihn mit Liebesarmen umfassen (191, 21—25). Diese glückliche Empfindung wiederholt sich (190, 2—3). Gott naht sich ihm auch nach dem ersten Erlebnis freundlich in der Wärme seiner Liebe (190, 15—16). Und Mahomet weiß ihn jetzt zu finden, mit starken, brennenden Liebesarmen ihn, der sich überall in der Natur

verbreitet, zu fassen (190, 18; 191, 21—25).[1]) Darum fühlt sich der Jüngling nun nicht mehr allein, auch nicht in der Nacht auf einsamem Felde (190, 15—16).

Solche Momente unmittelbaren Gottesgefühls sind Zustände glückseligster Empfindungen (190, 2—3), in denen gestört zu werden schmerzlich ist.

Seitdem Mahomet mit Gott so vertraut, in einem Verhältnis der Freundschaft (190, 16) und Liebe (190, 20; 196, 24) lebt, fühlt er sich tugendhaft und innerlich sicher vor allen Schrecken der Nacht (190, 10—12).[2])

Den Gott, den er gefunden, fleht er an, er möge auch Halima und das irrende Volk erlösen von den Banden falschen Götzendienstes (190, 26; 196, 28 ff.).

Der Gedanke des Auftritts ist deutlich: Mahomet wird durch Nachdenken, vor allem aber durch den Drang eines dunkeln Gefühls vom polytheistischen Götzendienst weg und zur Empfindung des wahren, allgegenwärtigen, liebenden Gottes hingeleitet. Aber er findet diesen nicht aus eigener Kraft, sondern erst in einem durch die Gnade Gottes selbst bewirkten Durchbruch des Liebesgefühls. Nun fühlt, ja sieht Mahomet Gott überall, besonders in der schönen Natur; er wünscht, daß auch die Seinen dies Erlebnis nachleben und zu Gott in ein gleiches Liebesverhältnis treten wie er.

Schon andere Gründe haben dazu geführt, Hymnus und Prosa voneinander zu trennen.[3]) Als neuer kommt hinzu, daß in beiden die vom Dichter geschilderten religiösen Erlebnisse ganz verschieden sind.

In der Hymne ein Aufsteigen des Gefühls von Stufe zu Stufe, bis es allmählich, geleitet von dem Naturschauspiel der hereinbrechenden Nacht, zu Gott kommt. In der Prosa keine Stufen, keine allmähliche Hinleitung zu Gott, sondern nach langem Ringen ein plötzlicher Durchbruch, der wesentlich durch Gottes unmittelbar helfende Gnade selbst ermöglicht wird. Dort ein Gott, der über aller Kreatur thront, freilich in sie hinein wirkt: hier ein Gott, der sich durch die Natur hin ergießt und vom Liebesgefühl des Menschen fast sinnlich erfaßt wird.

---

[1]) Bei 191, 23—24 ist zu denken, daß er Halima umarmt.

[2]) 190, 10 lies Tugend; vgl. Petsch, Goethejahrbuch 23, 206.

[3]) S. oben S. 9 f.

Gedankliche Beziehungen.

Den Hintergrund des Gesanges und der Hymne bildeten christliche Vorstellungen. Wir finden solche auch hier.

Zunächst sind es Bekehrungserlebnisse: das des Augustin, welches er in den „Confessiones“, und A. H. Franckes, welches er in seinen eigenen Aufzeichnungen erzählt. Ferner schimmert die Frömmigkeit Zinzendorfs durch. Augustin erzählt in seinen Bekenntnissen, wie er, im Heidentum lebend, allmählig anfängt, nach Wahrheit zu suchen. Er wandelt freilich zunächst Irrwege: die Lehren der Manichäer, Sterndeuter, Neuplatoniker ziehen ihn an sich, die Bande der Sinnlichkeit fesseln ihn. Aber immer nimmt seine innere Unruhe zu, das weltliche Treiben wird ihm mißfällig, dann zur schweren Last, sein Herz sehnt sich nach Gott, den er aus den Lehren der Kirche kennt. Mehr und mehr überzeugt er sich von deren Wahrheit, hell und sicher wird ihm das Wort Gottes. Aber er vermag kein inneres, kein unmittelbar persönliches Verhältnis zu Gott zu erlangen, denn sein Wille ist vom Satan gefangen und in feste Ketten geschmiedet, aus dem verkehrten Willen aber entstehen böse Begierden und diese fügen neue Ringe zu der alten Kette hinzu. Freilich regt sich in seiner Seele schon ein neuer Wille, aber er ist nicht stark genug, den alten zu überwinden, die Fesseln desselben zu durchbrechen und in einen vereinenden Bund mit Gott zu kommen. So hat zwar sein Denken Gott gefunden, sein Wille strebt nach ihm, aber erreichen kann dieser ihn nicht. Da erbarmt sich Gott. Er sprengt die Bande der Welt, in denen Augustin gefesselt liegt. Dieser hört eine Stimme „Nimm und lies!“: Gott selbst spricht zu ihm. Augustin schlägt die Bibel auf — Röm. 13, 13 — und was er liest, vollendet den Durchbruch: das Licht des Friedens kommt über ihn, er ist bekehrt. Er hat sich von der Welt losgerissen, Augustin hängt nun Gott an.

Bei Augustin ist es der Wille, der mit einem Male unter Gottes unmittelbarem Beistand durchbricht, bei A. H. Francke das Gefühl im Sinne des intuitiven (nicht diskursiven) Erkennens. Man vergleiche dessen eigenen Bericht.[1])

Er verwickelt sich in das Weltwesen (31) und eitle Gelehrsamkeit (33 f.). Seine Theologie bleibt nur eine des Verstandes,

[1]) Kramer, Beiträge 1, S. 28 ff.

nicht des Herzens (35). Er wird in Leipzig ein Weltmann (45). Aber nebenher geht in seiner Seele immer eine Unruhe: die Sorge um das rechte Christentum. Er fühlt, daß er auf falschem Wege ist, vermag aber auf den rechten nicht zu kommen (35, 37, 46). „Gegen das 24. Jahr meines Alters fing ich an in mich zu schlagen, meinen elenden Zustand tiefer zu erkennen, und mit größerem Ernst mich zu sehnen, daß meine Seele davon möchte befreit werden“ (47). „Ich lebte noch mitten unter weltlicher Gesellschaft . . . aber . . . mein Herz war von dem allerhöchsten Gott gerühret . . . ihn anzuflehen, daß er mich in eine andere Lebensbeschaffenheit setzen, und zu einem rechtschaffenen Kinde Gottes machen wollte“ (47). „Ich fand . . . dabei meinen Zustand so verstricket, und war mit so mancherlei Hindernissen und Abhaltungen von der Welt umgeben, daß es mir ging wie einem, der . . . mit Banden und Fesseln an Händen und Füßen und am ganzen Leibe gebunden ist, und einen Strick zerreißet, aber sich herzlich sehnet, daß er von den anderen auch möchte befreiet werden“ (47—48). Er hat eine Intention hinfür Gott zu Ehren zu leben. Und Gott hat Geduld mit ihm und hilft seiner Schwachheit auf . . . „daß ich hoffte, ich würde besser durchbrechen zu einem wahrhaftigen Leben, das aus Gott ist“ (48 f.). Aber 1687 in Lüneburg fällt Francke in die allerschwersten Zweifel: er glaubt keinen Gott im Himmel mehr. „Wie gerne hätte ich alles geglaubet, aber ich konnte nicht“ (50). „Ich fühlete es gar zu hart, was es sei, keinen Gott haben, an den sich das Herz halten könne“ (52). „In solcher großen Angst legte ich mich nochmals . . . auf meine Knie, und riefe an den Gott, den ich noch nicht kannte, noch glaubte, um Rettung aus solchem elenden Zustande, wenn anders wahrhaftig ein Gott wäre. Da erhörete mich der Herr, der lebendige Gott . . . So groß war seine Vaterliebe, daß er mir nicht nach und nach solchen Zweifel und Unruhe des Herzens wieder benehmen wollte, daran mir wohl hätte genügen können, sondern damit ich desto mehr überzeuget würde, und meiner verirreten Vernunft Zaum angeleget würde gegen seine Kraft und Treue nichts einzuwenden, so erhörete er mich plötzlich. Denn wie man eine Hand umwendet, so war all mein Zweifel hinweg, ich war versichert in meinem Herzen der Gnade Gottes in Christo Jesu, ich kunnte Gott nicht allein Gott, sondern meinen Vater nennen, alle Traurigkeit

und Unruhe des Herzens ward auf einmal weggenommen, hingegen ward ich als mit einem Strom der Freuden plötzlich überschüttet, daß ich aus vollem Mut Gott lobete und preisete, der mir solche große Gnade erzeiget hatte" (52—53). „Meine Vernunft stand nun gleichsam von ferne, der Sieg war ihr aus den Händen gerissen, denn die Kraft Gottes hatte sie dem Glauben untertänig gemachet" (53—54).

Beiden Bekehrungsgeschichten ist gemeinsam die innere Unruhe des Gottessuchens, das Ankämpfen gegen Zweifel, Irrtümer und Unglauben, das zunehmende, halb bewußte, halb unbewußte religiöse Wachstum und die plötzliche Bekehrung durch die Gnade — ohne Verstandesüberzeugung, nur durch unmittelbares Gefühlserleben. Es sind auch wesentliche Züge der Goetheschen Szene.

Augustins Bekenntnisse sind Goethe sicher nicht fremd gewesen,[1]) und das „Durchbruchserlebnis" nebst den vorausgehenden, peinigenden Seelenzuständen war durch den Hallischen Pietismus allgemein bekannt geworden. Auch im Kreise der Fräulein von Klettenberg konnte Goethe davon hören: Frau Griesbach († 1775) war eine eifrige Anhängerin der Hallischen Bekehrungsmethode, die das Erlebnis Franckes durch Bußübungen auch bei anderen bewirken wollte.[2])

Aber Augustins Erlebnis ist eins der Willensmystik, Franckes hat eine wesentlich intellektualistische Färbung. Die Prosaszene mit der Wärme ihres Liebesgefühls steht zu beiden in einem ähnlichen Verhältnis, wie der „Gesang" zur intellektualistischen Mystik des Neuen Testaments und der quietistisch-willensmäßigen in den Predigten Arnolds und dem Traktat der Guion.[3]) Die Glut des Gefühls, die schwärmerische Liebe, mit der Gott umfaßt wird, das Freundes-, ja Liebesverhältnis, in dem Mahomet nach dem Durchbruch zu Gott steht (190, 16. 20. 191, 21—25), das fand Goethe weder bei Augustin noch bei den Hallischen Pietisten: diese Züge weisen auf Zinzendorf.

Dem Grafen und den Herrenhutern stand Goethe bekanntlich 1769—70 als Anhänger, seit 1770 als freundlicher Beurteiler nahe, vor allem aber hatte er in Susanna von Klettenberg eine überzeugte und dabei keineswegs konfessionell enge Vertreterin der Herren-

[1]) Frl. v. Klettenberg besaß sie in französischer Übersetzung. Vgl. R. Jung, Ber. d. Freien D. Hochstifts, Frankfurt a. M., N. F. 7 (1891), S. 61 ff.

[2]) Jund S. 13.

[3]) S. oben S. 20 ff.

hutischen Jesusliebe vor sich. Diese fromme Dame hatte Ähnliches erlebt wie Augustin und Francke, und sie hatte es erlebt unter dem Einfluß des Hallischen sowohl wie Herrenhutischen Pietismus.[1]) Was sie erfahren, hatte sie Goethen erzählt: in den Bekenntnissen einer schönen Seele berichtet dieser mit dem feinsten und tiefsten Verständnis darüber. Wir gehen sicher nicht fehl, wenn wir gerade aus der Stimmung ihrer Religiosität Nachklänge in der Prosa finden.

Ich gebe die hier wichtigen Punkte ihrer inneren Entwicklung, möglichst nach den von Funck mitgeteilten Urkunden: Goethes Darstellung dürfte für den Gedanken des W. Meister vielfach stilisiert sein.

Die natürliche Entfernung von Gott und ein äußerer Wohlstand hatten Susanna ganz in die Eitelkeit der Welt begraben, ihre Gedanken waren nicht auf Christus gerichtet, sie stand ohne es zu wissen vor dem Abgrund (227). Da wurde sie 1747 erweckt (226). In ihr keimt das Gefühl auf, daß ihr etwas fehle, und sie wendet sich entschieden von der Welt ab. Die geistlichen Räte des Fresenius, gegeben unter dem Einfluß des Hallischen Pietismus, fördern sie anfangs, sie werden ihr Sündengefühl verstärkt und die Lösung von der Welt beschleunigt haben. Aber auf die Dauer halfen sie nicht: ihre Seele war keine Uhr, die sich nach einer anderen stellen ließ (226), kein Wesen, was sich in eine besondere Methode schicken konnte, d. h. der Hallische Pietismus mit seiner Methode, Bußkampf und Durchbruch zu wirken, sagt ihr nicht zu (100; W. Meister!). Sie wendet sich von ihm ab. So weiß sie schließlich nicht, wohin ihr Inneres drängt. Doch ist dieser Zustand für sie bereits inneres geistliches Wachstum: die unverstandenen Regungen ihrer Seele sind nichts anderes als Hunger und Durst nach Christo, sind Samenkörner, von höherer Kraft in ihr Herz gestreut, die unter dem Lauf von Tag und Nacht allmählich wachsen und zurzeit reife Früchte bringen werden (260—61).

Zehn Jahre dauert dies innere Wachsen und Suchen (259). Ihre sittliche Unwürdigkeit (105) und Christus ihr Ziel werden ihr klarer (22. 247), sie ringt nach Christo (259. 283), und doch, obwohl sie zu ihm betet, ist sie noch fern von ihm. Denn was in ihr drängt, ist ein sehnsüchtiges Liebesgefühl,

---

[1]) Funck S. 9, 13, 14 u. ö.

welches in einem unmittelbaren, persönlichen Verhältnis zum Heiland Befriedigung sucht.

In dieser Zeit tritt ihr durch F. K. v. Moser und v. Bülow die Frömmigkeit Steinhofers nahe, der zwischen Hallischem Pietismus und Herrenhutertum vermittelte (S. 14 ff. 20): die leidenschaftliche Jesusliebe Zinzendorfs kommt in ihren Gesichtskreis. Darin sieht Susanna vorgebildet, was sie suchte: ein unmittelbares persönliches Freundes- und Liebesverhältnis zum Heiland. Und eben dieses wird ihr in einer seligen Stunde (259. 261) im Jahr 1757. Sie fühlt einen Zug in sich (261), der ihre Seele mit einem Male, plötzlich, nach dem Kreuz führt, an dem Jesus einst erblaßte (108, W. Meister!), ein Zug völlig gleich dem, wodurch unsere Seele zu einem abwesenden Geliebten geführt wird, ein Zunahen zu ihm (108). Eine Empfindung, die alle Empfindungen übertrifft, macht, daß sie sich von dem Unbekannten nicht trennen möchte (261). So hat sie nun eine wahre, nicht eingebildete (226), eine persönliche nicht bloß allgemeine „Conexion“ mit dem Heiland (222 f.) und ist im Gefühl derselben selig. Sie hat diese Verbindung — das ist ihr völlig bewußt — aus Gnaden (227), durch einen freien Akt des Herrn.

Diese Empfindung war eine Art sinnliches Gefühl (260), nicht Täuschung, sondern Wirklichkeit. Es war ein Schmecken der Kraft des Kreuzes und der Wunden Jesu (235), ein Gefühl, das just so lebhaft, so bleibend, so überzeugend war, wie das durch Sehen mit dem Auge (259); Sehen der Augen ist ja auch nichts, wenn es nicht zum Gefühl im Herzen wird (259). Es war ein Anschauen des Heilands (108), ein Umfassen des Freundes (235), ein Gefühl, weit zärtlicher als das von einem Freund (259).

Nun ist die Entfernung von Jesu überwunden. Susanna hängt an dem unsichtbaren nahen Freunde, den sie lebhaft fühlt. Sie wärmt sich in seinen Strahlen (281), er bleibt ihr bester Freund, der sie immer leitet (242).

Das Fühlen der seligen Nähe des Heilands ist von Dauer (229. 246. 259—60). Es wird manchmal schwächer, ja scheint sich zu verlieren; dann ist sie unglücklich (223 f.). Aber es fehlt in Wirklichkeit nie (260) ganz.

Durch dies Erlebnis wird ihr, realiter, physisch, Gerechtigkeit mitgeteilt und diese wirkt Moralität (268). Moralität ist also

erst die Folge dieser Liebesvereinigung mit Christo, nicht umgekehrt (268).

Die Frömmigkeit der Fräulein v. Klettenberg verbindet — jedoch ohne Methodismus — die Hallische Forderung des Sündengefühls, der Entfernung aus der Welt und des endlichen „Durchbruchs" mit Zinzendorfs Jesusverehrung, Jesusliebe und dessen Gefühl einer innigen Liebesverbindung mit dem Heiland. Sie hält sich fern von dem Bußkampf der Hallenser und den Geschmacklosigkeiten des Grafen: sie hält sich zu keiner Partei. Und ihre Religiosität ringt sich allmählich zu großer innerer, von konfessionellen Schranken freier Christlichkeit durch; sie wird ein christlicher Freigeist, ihre (Herrenhutische) Brüderschaft sind alle Menschen, sie ist tolerant gegen Ungläubige und Andersgläubige (255—256).

Die Betonung der Freundlichkeit des Herrn, der sich der Seele naht, die Befriedigung der innersten Empfindung des Herzens, das sich nach Gott sehnt, das Plötzliche des Erlebnisses, die Wärme der Liebe der Gottheit, das liebende Umfassen des stets nahen, das fast Sinnliche der Wahrnehmung, das „Sehen", die Glückseligkeit solcher Zustände, die Wiederholung der Annäherung Gottes, das fast Mystische des Verhältnisses, die moralische Wirkung — alle diese Züge konnte Goethe der Religiosität seiner Freundin entnehmen.

So klingen aus der Prosaszene Motive aus Augustins, A. H. Franckes und Zinzendorfs Frömmigkeit heraus. Wieder tut sich ein weiter und tiefer Hintergrund mystisch-pietistischer Vorstellungen vor dem Auge des Forschers auf. Aber auch in der „Prosa" dasselbe, wie im „Gesang" und der „Hymne": Goethe läßt das spezifisch Christliche, insbesondere den christologischen Bestandteil jener Vorstellungen beiseite und setzt dafür den naturalistischen ein. Das religiöse Genie Mahomet gelangt in längerer Entwicklung wie Augustin, aber unmittelbar ohne Mittler, in einem Durchbruch Franckischer Art zu Gott und bleibt nun mit ihm in einer Freundschafts- und Liebesverbindung nach Zinzendorfischer Weise. Und wieder treten die mystischen Züge deutlich hervor, die Prosa bietet eine neue Art Naturmystik, eine, die von der des „Gesanges" und der „Hymne" sehr abweicht.

Die ersten zwei Bruchstücke ließen sich auf besondere — in dem Falle literarische — Anlässe zurückführen. Auch für die Prosa ist ein besonderer Anstoß nachweisbar.

Die Szene ist zweifellos nach der Hymne gedichtet, denn sie setzt deren Situation voraus und ist ihr angefügt; sie atmet Frühlingsstimmung (190, 18—20), wird also in den Mai 1774 fallen.

Dahin paßt sie auch aus andern Gründen vortrefflich.

Goethes freie, naturalistische Anschauungen bringen ihn allmählich in Gegensatz zu seinen frommen Freunden und Freundinnen. Der Gegensatz bricht aus und führt zu einem allerdings freundschaftlichen, dem Dichter aber sicherlich nicht immer angenehmen Streit; dessen Höhe bilden die Monate Januar bis Mai 1774.

Eine kurze Darstellung von Goethes Verhältnis zur Christologie wird das Verständnis des Streites erleichtern und zugleich den Hintergrund der Mahometbruchstücke weiter aufhellen.

Goethe war 1768 schwer erkrankt und lag in Frankfurt Winter 1768—1769 auf den Tod danieder. Hier wurde er pietistischen Einflüssen zugänglich. In der tief religiösen Persönlichkeit des Fräulein v. Klettenberg trat ihm das Christentum nahe mit der Färbung, die oben geschildert ist. So neigt sich auch Goethe den Herrenhutern zu[1]) und besucht am 21.—22. September 1769 mit dem Legationsrat Moritz ihren Synodus in Marienborn.[2])

Diese Wendung Goethes zum positiven Christentum war sehr entschieden, denn noch in Straßburg ist er christusgläubig oder doch bestrebt, es ganz zu werden. Die Weise des Fräulein v. Klettenberg schimmert durch alle seine Äußerungen durch: Vorliebe für Zinzendorf (Morris, J. G. 2, 12), Abneigung gegen den Hallischen Pietismus (ebd.), völlige quietistische Ergebung in Gottes Willen (ebd. 9), Aufwallung des Herzens zu Gott im Namen Jesu (ebd. 9), Aufschlagen von Bibelstellen zur Aufklärung durch Gott (Morris 6, 131). Durch die schwere Krankheit ist mit ihm eine Wandlung vor sich gegangen: „Ich binn anders, viel anders, dafür dancke ich meinem Heilande“ (19. April 1770; Morris 2, 4); ich [stehe] mit unserm Herre Gott etwas besser, und mit seinem lieben Sohn Jesu Christo (12. April; ebenda S. 3). Es war ihm Ernst mit solcher Stimmung. In der Karfreitagsnacht 1770 sendet er, von dem Gefühl des Tages ergriffen, seinem früheren Leipziger Genossen, dem augenleidenden Limprecht, ein ansehnliches Geldgeschenk (ebenda S. 3), auch geht er zum Abendmahl (26. August 1770; ebenda S. 11).

---

[1]) Dichtung und Wahrheit 15 (W. A. 28, 303, 4 ff.).

[2]) Ebenda S. 304.

Aber freilich, wir blicken in die Seele eines Ringenden, nicht eines im Glauben gefestigten: „freylich singen wir erst das Hosianna, dem der da kommt; schon gut, auch das ist Freude und Glück; der König muss erst einziehn, eh er den Thron besteigt" (ebd.). „Eine einzige Aufwallung des Herzens im Rahmen des, den wir inzwischen (!) einen Herren nennen, biß wir ihn unsern Herrn betitteln können" (S. 9).

Von vornherein blieb zwischen Goethe und den Herrenhutern, mit denen er verkehrte, eine Scheidewand. Diese bestanden auf der Lehre von der absoluten Verderbtheit der menschlichen Natur[1]) und darauf, daß alles, was zu göttlichem Leben und Wandel gehöre, eine Frucht des Verdienstes Jesu Christi sei; Goethe dagegen, der in Leipzig und in Frankfurt Wielands Musarion und Agathon,[2]) dazu Rousseaus Émile und Nouvelle Héloise[3]) gelesen hatte, neigte zum Pelagianismus (D. u. W. 28, 304 f.).[4])

Der Abstand von der Religiosität der Herrenhuter und des Fräuleins v. Klettenberg wird in Straßburg 1770 immer größer. Anfangs hat er sich dort „stark an die frommen Leute" gewendet, „aber es ist, als wenn es nicht sein sollte" (Morris 2, 12). Sie sind ihm zu langweilig und zu einfältig, außerdem folgen sie der Hallischen Art und sind dem Grafen feindlich. Auch ihre pünktliche Kirchlichkeit ist ihm zuwider. Goethe rückt sichtlich der Person des Erlösers ferner: „Ich müsste mehr Ehre haben, von der wahren Nachfolge Christi zu reden"; vom zweiten Glaubensartikel verweist er Trapp stark auf den ersten und auf das Gefühl von der Allgegenwart Gottes (Morris 6, 134).

So geht er zwar am 26. August 1770 zum Abendmahl, aber er nimmt es nicht im mystischen Sinne wie die Klettenberg,[5]) sondern sich „an des Herren Leiden und Tod zu erinnern" (2, 11). Christus rückt ihm ferner: „Ich lebe etwas in den Tag hinein, und dancke Gott dafür, und manchmal auch seinem Sohne wenn ich

---

[1]) S. die Beschlüsse der Synode von Marienborn bei Jobst (1888), S. 3, Fußnote 1.

[2]) S. Döll, Bausteine III, S. 64 ff.

[3]) Auch deren Kenntnis ist in den „Mitschuldigen" nachweisbar. Döll hat das übersehen.

[4]) Vgl. auch Filtsch S. 22.

[5]) Funck, Die schöne Seele, S. 268.

darf" (S. 8) (28. Juli 1770). Aber noch immer ringt er: „betet mit mir, für mich, daſſ alles werde, wie' s werden ſoll" (26. Auguſt 1770; S. 13). Die Beziehungen zu Jung Stilling halten ſein Intereſſe für den Pietismus aufrecht (2, 98 f.).

Der Einfluß Herders, der damals noch aufgeklärter Theologe, Deiſt war, die Liebe zu Friederike, das Erſtarken des Naturgefühls ziehen den jungen Dichter endgültig vom Pietismus und Chriſtentum ab: bezeichnenderweiſe werden die Zitate myſtiſcher Schriften in den Ephemeriden immer ſeltener und hören in der kleineren zweiten Hälfte ganz auf. Seit Oktober 1770 wird Goethe ſichtlich ein anderer. Die Wendung zur Natur ſetzt ein (Morris 2, 15), ſeine Diſſertation iſt nicht gerade religionsfreundlich (2, 103). „Der Geiſt alles des was lebt", klingt an Pantheismus an, Chriſtus iſt offenbar jetzt für ihn „ſtatt des Heiligen ein groſer Menſch, den ich nur mit Lieb Entuſiasmus an meine Bruſt drücke, und rufe mein Freund und mein Bruder" (2, 120). Jung Stilling fühlt er ſich innerlich ferner (2, 122; 3. Februar 1772). „Er iſt nicht was man orthodox nennt", „er geht nicht in die Kirche, auch nicht zum Abendmahl, betet auch ſelten" und hat vor der chriſtlichen Religion, wie ſie die Theologen lehren, keine ſonderliche Hochachtung (2, 316; 18. November 1772). „Er ſtrebt nach Wahrheit, hält jedoch mehr vom Gefühl derſelben als von ihrer Demonſtration" (ebenda). Er ſtudiert jetzt die Natur im phyſikaliſchen und moraliſchen Verſtande (2, 318; vgl. auch 324).

Wie ſtark ſich Goethes Naturgefühl entwickelt hat, zeigt der Brief an Keſtner vom 25. Dezember 1772 (3, 18); er offenbart auch den Gegenſatz, in dem ſich der Verehrer der Natur und der Antike zum Chriſtentum befindet (S. 19). Goethe ehrt die Sonne mit Kreistänzen und lebt unter den Göttern Griechenlands (5. Februar 1773; 3, 27 f.)! Am Karfreitag — 9. April 1773 — ſchreibt er: „Einen ſo hohen heiligen Morgen haben wir noch dies Jahr nicht erlebt. Wie ich ans Fenſter ſprang und die Vöglein hörte und den Mandelbaum blühen ſah und die Hecken alle grün unter dem herrlichen Himmel, konnte ich Ihnen . . . länger nicht vorenthalten, warmer Jugend gute Frühlings Empfindungen, daran Sie Sich denn erbauen werden, an dem heiligen Leben, mehr als am heiligen Grabe, hoff ich" (3, 36).

Die Lektüre Spinozas, deſſen Formel deus sive natura vertieft ſeinen Panentheismus — denn das iſt ſeine Anſchauung —

und stärkt sein Bemühen, Gott in der Natur zu suchen (3, 43; 7. Mai 1773). Von der Christologie ist er jetzt ganz los.

Deren ausgesprochene Ablehnung bringt nun Goethen in Gegensatz und schließlich zu einer gewissen Auseinandersetzung mit seinen frommen Freunden.

Für Lavater ist Christus der ideale Mensch. Darum schmachtet der christgläubige Mann (1. September 1773) „nach einem Christusideal von Ihrer [Goethes] Erfindung und Ihrer Hand".[1]) Die Bitte wird am 19. November wiederholt (ebenda S. 8, 8 ff.). Goethe lehnt ab und schreibt November 1773 geradehin: „ich bin kein Christ" (Morris 3, 65 = G. u. L. 9, 8). Vgl. Dezember 1773 an Betty Jacobi: „ob sie [Ihre Buben] an Crist glauben, oder Götz, oder Hamlet, das ist eins" (Morris 3, 72), und von „Hrn. Jungs kristgläubiger Seele" spricht er jetzt nicht ohne leichte Ironie.[2]) Lavater gibt sich nicht zufrieden: „Bruder, sage mirs, ... was hast du wider den Christus, ... ist Christus nicht Gottes Ebenbild und Urbild der Menschheit?" „Du sollst Einer [ein Christ] werden" (G. u. L. S. 9—10). Goethe antwortet wohl milde ablehnend für seine Person (S. 12, 8—10); er scheint am 13. Januar 1774 auf den Apollo als sein Menschenideal hingewiesen zu haben (S. 17). Lavater ist besorgt, Goethe möge über seine Einfalt lächeln, und doch erklärt er: „Jesus Christus ist — o wie bin ich ihm so oft nahe" (S. 12) und verlangt wieder ein erhabenes Menschenideal von Goethe, „Christus — oder was Du willst" (S. 20). Wieder kommen Fragen über das Christusproblem. „Du sagst: Wir haben einen Messias; oder, Es ist ein Messias ... Ich sage: Jesus von Nazareth ist's ... Wie kannst Eine Gottheit glauben, wenn Du nicht an Christum glaubst?" (S. 21).

In diesen Briefwechsel zwischen Lavater und Goethe mischt sich auch der Züricher Prediger und Freund des ersteren Pfenninger ein. Er ist besorgt um Goethes Seligkeit, offenbar, weil dieser nicht an Christum glaubt (S. 23). Pfenninger will ihm den aus der Bibel beweisen. Aber auch ihn weist Goethe sanft, doch bestimmt zurück (26. April 1774): die Bibel habe keinen Vorzug als Wort Gottes, „und so ist das Wort der Menschen mir Wort Gottes es mögens Pfaffen oder Huren gesammelt und zum Canon gerollt oder

---

[1]) Goethe und Lavater, Schriften der Goethegesellschaft 16, 4, 16.

[2]) Weimarer Ausgabe, Briefe 2, 127.

als Fragmente hingestreut haben“ (S. 24). Überall findet Goethe Wort Gottes, bei Moses, bei den Propheten, Evangelisten, Aposteln, aber auch bei Spinoza oder Machiavell: Gott offenbart sich eben in allen bedeutenden Menschen der Geschichte und deren Werken, Christus und die Bibel haben keinen Vorzug.

Nun dringt Lavater wieder in Goethe, diesmal viel schärfer: „alle Theologie, Christentum, Hoffnung des ewigen Lebens, Glauben an Gott“ ist ein „Wahn, Traum, Unsinn, Abgötterei, Atheismus und Schwärmerei zugleich, ohne unmittelbares Christusgefühl“ (S. 26); „entweder Atheist oder Christ!“; „ich habe keinen Gott, als Jesus Christus; — Sein Vater! Großer Gedanke — ist mir nur in ihm; ist mir in allem — wäre mir nirgends, wär' er mir nicht in ihm. Ich bete — die Luft an, wenn ich Gott außer Christus anbete“ (S. 26—27). „Es ist alles Schwärmerei außer Glauben an Christus, der sich auf sinnliche Erfahrungen gründet“, „nicht ein einziges Glaubens Beispiel führt die Schrift an, wo nicht sinnliche Erfahrung zum Grunde lag“ (S. 27). „Ich will eben nicht auf dem Sehen mit den Augen bestehen ... Wer zeugen will muß sehen“ (S. 27), „so wünscht' ich näher, bestimmter, ganz offen zu wissen — welche unmittelbare Umgangsweise mit Christus, der edle Denker itzt noch für möglich, und der gegenwärtigen Ökonomie angemessen hält?“ (S. 27).

Der „edle Denker“ ist Susanna v. Klettenberg, die von Goethe offenbar in seinen freundschaftlichen Streit mit den Schweizern hineingezogen war. Am 9. Januar 1774 schreibt sie, ohne ihren Namen zu nennen, den ersten Brief an Lavater.[1] Über ihren Lieblingsgegenstand hat sie in jenen Tagen zweifellos mit Goethe eingehend und eindringlich gesprochen. Sie hat ihm offenbar, an eigene Erfahrungen denkend, gesagt, auch mit ihm wandle bereits Christus; noch würden zwar seine Augen gehalten, daß sie den Herrn nicht erkennten, aber ein etwas, ein sanfter Zug, eine Empfindung, die alle Empfindungen übertrifft, würden machen, daß auch er sich dann von dem Unbekannten nicht werde trennen mögen (G. u. L. S. 33—34). Sie setzt also bei ihrem Freunde ähnliches Wachstum zum Heiland hin voraus, wie sie es selbst erlebt.

Auch ihr gegenüber verhält sich Goethe ablehnend, trotz feinsten Verstandnisses für die Art ihres religiösen Erlebens. Er betont

[1]) Funck, Schöne Seele, S. 250. Vgl. L. u. G. 26, 11 ff.

sein Evangelium von Gott in der Natur, denn wir dürfen wohl jenen schon oben herangezogenen Eingang des Briefes der Klettenberg an F. K. v. Moser (4. Januar 1774)[1] als Nachklang ihrer Unterhaltungen mit Goethe deuten. Dieser verharrt in seinem „schwärmenden Unglauben" (20. Mai 1774; G. u. L. S. 34, 32).

Die Aussprache über das Christusproblem mit Lavater geht auch bei dessen Anwesenheit und auf der gemeinsamen Reise mit Goethe weiter (Morris 4, 88). Goethe blieb ablehnend und formulierte seine endgültige Stellung in der Sache Mai 1775 an Herder: „Wenn nur die ganze Lehre von Christo nicht so ein Scheisding[2]) wäre, das mich als Mensch als eingeschräncktes bedürftiges Ding rasend macht so wär mir auch das Objeckt [Christus] lieb" (Morris 5, 30).

Aber trotz aller Ablehnung stand Goethe den Überzeugungen seiner Freunde nicht als rationalistischer „Freigeist" und Spötter gegenüber. Er schreibt an Pfenninger:[3]) „Danke dir lieber Bruder für deine Wärme um deines Bruders Seeligkeit. Glaube mir es wird die Zeit kommen da wir uns verstehen werden. Lieber du redest mit mir als einem Unglaubigen der begreifen will, der bewiesen haben will, der nicht erfahren hat. Und von all dem ist grade das Gegentheil in meinem Herzen ... Bin ich nicht resignirter im Begreifen und Beweisen als ihr? Hab ich nicht eben das erfahren als ihr? — Ich bin vielleicht ein Tohr, dass ich euch nicht den Gefallen thue, mich mit euern Worten auszudrücken ..., dass das alles was unter uns Widerspruch scheint nur Wortstreit ist der daraus entsteht weil ich die Sachen unter andern Combinationen sentire und drum ihre Relativität ausdrückend, sie anders benennen muss ... Und dass du mich immer mit Zeugnissen packen willst! Wozu die? Brauch ich Zeugniss dass ich bin? Zeugniss dass ich fühle? — Nur so schäz, lieb, bet ich die Zeugnisse an, die mir darlegen, wie tausende oder einer vor mir eben das gefühlt haben, das mich kräftiget und stärcket" (26. April 1774). Eben darum hingen die andern dennoch an ihm.

Was trotz des Gegensatzes beide Teile verband, ist unschwer zu sehen. Lavater schreibt ausdrücklich: „aber von dir — und

---

1) Funck S. 252. S. oben S. 40.

2) Weimarer Ausgabe, Briefe 2, 262, 13 liest „Scheinding" (vgl. S. 333).

3) Goethe und Lavater S. 23.

deiner empfindsamen Tiefsicht erwart' ich auch, was ich von keinem, keinem ungläubigen Zweifler, Spötter erwarte" (S. 9). Er wußte, auch Goethes Religion ruhte ganz auf dem „Gefühl", — das spricht Goethe ja oben (S. 23, 25) klar aus. Aber Goethes Gefühl blieb in den Grenzen des Menschlichen (ebenda S. 24, 5—6): darin lag der Unterschied. Auch er hat eben das erfahren, was Lavater und Pfenninger als ihre gleichsam sinnliche Erfahrung bekennen, aber er drückt sich nicht in den supranaturalistischen Formeln der christlichen Lehre aus, wie jene Christusschwärmer. Er fühlt sich mit den Freunden nur in einem Widerspruch der Ausdrücke, nicht der Sachen: das unmittelbare Christusgefühl seiner Freunde (G. u. L. S. 26, 17; 29, 27 ff.) ersetzt er durch ein unmittelbares, sonst aber gleichgeartetes Gottesgefühl. In Christo sieht er den großen Menschen und Bruder, der ähnlich Gott gefühlt hat wie er selbst, den Träger auch nur eines Teiles der göttlichen Offenbarung (G. u. L. S. 24, 22—28). Gott aber fühlte er zu jener Zeit vor allem in der schönen Natur. Daß er Gott auch in der Geschichte fand, lehrt der Götz, doch trat die Offenbarung Gottes in der Geschichte zur Zeit des hochgespannten Naturgefühls jener Jahre etwas in den Hintergrund.

Das Gottesgefühl nimmt mystische Färbung an. Volkelt[1]) weist mit Recht darauf hin, wie sehr damals Goethe in der Sehnsucht aufging, liebend vom göttlichen Alleben der Natur umfangen zu werden. Ganymed (Frühling 1774) und gewisse Briefe des Werther, die auch Frühling 1774 verfaßt sind,[2]) drücken diese Sehnsucht am deutlichsten aus. Zur selben Zeit wurde ja auch die Prosaszene geschrieben.

Ist der Geist des großen Menschen, des Genies göttlich, offenbart er Gott und leitet er zu ihm, tut das nicht nur, wie der Protestantismus lehrt, der inspirierte Geist der Verfasser biblischer Bücher (Moses, Prophet, Evangelist, Apostel), dann bedarf das „Genie" keines göttlichen Mittlers: es findet den Weg zu Gott selbst, weil sich die Alliebe in der Natur finden läßt, mit andern Worten, weil die Natur zu Gott leitet. Freilich erlangt auch das Genie für seinen Teil nicht alle Offenbarung: nur im Einzelnen sentiert es kräftig und herrlich, das Ganze geht in seinen

---

1) S. 9 u. ö.
2) E. Wolff S. 169 f.

Kopf ebensowenig, wie in den eines anderen (L. u. G. S. 24, 26 bis 28). So kommt Goethe mit Notwendigkeit zu dem religiösen Standpunkt, wo ihm statt des Heiligen ein großer Mensch erscheint (Morris 2, S. 120). Das Genie aber wird seinen Brüdern das eigene Gottesgefühl vermitteln — so wie es Christus, Moses und andere getan haben. Der Anfang der siebziger Jahre ist bekanntlich die Zeit, in der das Geniegefühl bei Goethe mächtig durchbricht. Sein Selbstbewußtsein orientierte sich dabei an Klopstock und Hamann. Jenem schreibt er noch am 28. Mai 1774, wie seine Seele an ihm hänge (Morris 4, 19), und von diesem liest er mit größter Teilnahme die Sokratischen Denkwürdigkeiten (Anfang 1772),[1] in denen Sokrates als Genie, als Mensch des genialen Gefühls erscheint. Die Gedanken dieser Schrift schimmern überall in den Briefen an Lavater durch.

Diese eben zusammengestellten Überzeugungen Goethes, die in dem Briefwechsel hervortreten, bilden auch den wesentlichen Gehalt der Prosaszene. Und wie er jene in dem Streit mit seinen Freunden ihnen und wohl auch sich selbst formuliert hat, so ist das dritte der Mahometbruchstücke aus den Auseinandersetzungen mit Lavater, Pfenninger und Susanna v. Klettenberg über das Christusproblem erwachsen. Dieselben erreichten im Frühling 1774 ihre Höhe: damit bekommen wir eine Bestätigung für die Verlegung der Prosa in den Mai 1774.[2])

Goethes Auseinandersetzung mit der Christologie zieht sich von 1770 durch die Jahre hindurch. So versteht sich leicht, warum der Dichter immer wieder — in „Gesang" und „Hymne" ebenso wie in der Prosa — von ihr ausgeht. In den Mahometbruchstücken handelt es sich eben um das Wesen des religiösen Genies, um die Art, wie dieses ein persönliches, mystisch gefärbtes Verhältnis mit Gott erlangt, um die Aufgabe desselben, solch Verhältnis auch den anderen Menschen zu vermitteln — alles unter Ausschluß des Supranaturalistischen, alles innerhalb der Grenzen des rein Menschlichen, alles auf Grundlage des sympathetischen Gefühls. —

Goethe hat in „Dichtung und Wahrheit" die Entstehung seines Mahometplanes aus der Bekanntschaft mit Lavater hergeleitet. So

---

[1]) Morris 2, 120; 6, 183.

[2]) S. oben S. 49.

wie er es dort tut, ist es nicht richtig. Aber etwas wahres bot ihm doch seine Erinnerung: eben den Nachklang jener lebhaften Erörterungen über die Christologie aus dem Winter 1773 bis 1774 mit dem Schweizer Freunde, aus denen die Prosaszene erwachsen ist.

Aber freilich, inneren Zusammenhang hat der „Mahomet" nicht bekommen. Deutlicher als im Anfang der Untersuchung erkennt man nun, daß die drei Bruchstücke doch im wesentlichen nebeneinander stehen; verschieden in ihren Grundgedanken, so wie die drei Stücke des ersten Faustmonologs,[1]) sind sie nicht als wirkliche Einheit denkbar. Goethe hat den Mahometstoff offenbar benutzt, um daran unter dem Eindruck bedeutender literarischer Erscheinungen und religiöser Persönlichkeiten seinen eigenen Standpunkt in den von ihnen berührten Problemen darzulegen. Weltoffenheit und Weltbejahung, schwärmerisches Naturgefühl, das Gefühl der eigenen Genialität ist Goethes Ausgangspunkt. Von hier tritt er heran an die christliche Lehre, die ihm in hochverehrten und werten Personen als unerschütterliche Überzeugung nahetrat: Klopstock, Susanna v. Klettenberg, Herder, Lavater. Es waren die Kernstücke der christlichen Religion, um die es sich vorzugsweise handelt: die Lehre von Gott, Christus und der Offenbarung. Den Inhalt dieser Lehren versucht der Dichter nun von seinem eigenen Erleben aus zu verstehen, aus seinem ganz persönlichen Gemütsleben heraus gleichsam neu zu deuten.

Im Kerne der Sache fühlte er sich dabei mit seinen frommen Freunden ganz eins. Auch er kannte das mystische Aufgehen in, das Sichheben zu Gott, das Durchbrechen zu ihm; auch ihm war Gott als der alliebende genaht. Der geniale Jüngling fühlte sich auch als Prophet einer neuen, reinen Gefühlsreligion, als Mittler zwischen der Gottheit, wie er sie empfand, und den anderen — all dieses drückt er in den drei Mahometbruchstücken aus. Aber freilich: das spezifisch Christlich-Biblische verschwindet bei diesem Vorgang der Umschmelzung. Ist auch Goethe nicht Naturalist des Verstandes, so ist er doch Naturalist des Gefühls und trägt an seinem Teil dazu bei, die altprotestantisch-mittelalterliche Welt- und Lebensanschauung umzubilden oder abzutragen.

---

[1]) F. Saran, D. Einh. d. ersten Faustmonologs. Zs. f. d. Phil. 30 (1898), 508—548.

So gehören schließlich die drei Bruchstücke in einen großen Zusammenhang, in die Auseinandersetzung der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts mit dem Kirchenglauben. Diese hat gegenüber der zum Teil vorausgehenden Bewegung in Wissenschaft und Philosophie ihre eigene, große Bedeutung, denn sie sucht neben der damals herrschenden mathematisch-mechanischen, empiristischen, rationalistischen Betrachtung der Welt und des Lebens eine ästhetische, gefühlsmäßige, das Gemüt befriedigende, durchzusetzen, eine Weltanschauung, die auch dem Wunderbaren und Mystischen gerecht wird. Am Aufbau einer solchen sehen wir Goethe mit arbeiten, wenn wir die Mahometbruchstücke lesen.

---

# II. Prometheus.

## § 5. Darstellung und Kritik der bisherigen Forschung.

Entstehung und Überlieferung.

Die Ausgabe letzter Hand der Werke Goethes enthält Bd. 33 „Prometheus. Dramatisches Fragment 1773.“ Riemer[1]) wiederholt die Angabe dieser Überschrift und stellt den „Prometheus“ mit „Satyros“ und „Pater Brey“ zeitlich zusammen.

Gesichert und näher bestimmt wird dieser Ansatz durch einen Brief Schönborns an Gerstenberg vom 12. Oktober 1773[2]): „er (Goethe) scheint mit ausnehmender Leichtigkeit zu arbeiten, jezo arbeitet er an einem Drama Prometheus genannt, wovon er mir Zwey Acte vorgelesen hat.“ Schönborn traf frühstens am 10. Oktober in Frankfurt ein, die zwei Akte des „Prometheus“ müssen also spätestens Anfang Oktober fertig gewesen sein.

Vielleicht kann man noch bis Mitte Juli zurück kommen. Damals schrieb Goethe einen Brief an Kestner,[3]) in dem er dessen und Lottes Wesen rühmt, sichtlich im Gegensatz zu seinem eigenen: „Ihr seyd von der Art Menschen die auf der Erde gedeyen und wachsen, von den gerechten Leuten und die den Herren fürchten.“ „Lassts euch wohl seyn, mich ergötzt eure Genüglichkeit und eure Aussichten“. Goethen fehlt offenbar das Gefühl behaglicher Genügsamkeit und die Gottesfurcht seiner Freunde. Er verschmachtet: er muß in Wüsten Brunnen graben und sich eine Hütte zimmern. Nur die Kunst, die Musen können ihn aufrecht halten. So freut es ihn,

---

[1]) Mitteil. II, S. 598.

[2]) Redlich (1878) S. VI. Morris, Junger Goethe 3, 389; 6, 329.

[3]) Berend S. 50 f.

daß er einen Bildhauer findet; wenn der in Frankfurt bleibt, will er viel vergessen. Offenbar drückt den feurigen Jüngling die Enge des Vaterhauses und der Heimat. Er sehnt sich nach Freiheit, nach Selbständigkeit, nach größeren Verhältnissen, er fühlt sich als Künstler, ist unbefriedigt und hadert mit den Göttern. Vgl. noch an Kestner, den 15. September 1773: „Ich lieber Mann, lasse meinen Vater jetzt ganz gewähren, der mich täglich mehr in Stadt Civil Verhältnisse einzuspinnen sucht, und ich lass es geschehn. Solang meine Krafft noch in mir ist! Ein Riss! und all die Siebenfache Bastseile sind entzwey."[1]) Und nun heißt es in jenem ersten Brief: „Ich bearbeite meine Situation zum Schauspiel zum Trutz Gottes und der Menschen.[2]) Man hat diese Stelle bereits auf den „Prometheus" bezogen,[3]) und in der Tat, der Anfang des Dramas (V. 6—30; 82—89; dann 90—95) drückt solche Stimmungen aus, wie sie die zitierten Briefe enthalten.

Ganz ähnliche fand auch F. H. Jacobi in dem Drama, als er es 1774 las: gerade deswegen freute es ihn so sehr. Unter dem Eindruck des Gelesenen schreibt er an Goethe:[4]) „alsdann soll dir ... erzählt werden, in was für Feßeln man mir, von Kindesbeinen an, Geist und Herz geschmiedet;[5]) wie man alles angewendet, meine Kräfte zu zerstreuen, meine Seele zu verbiegen. Dennoch ward mir viel von meiner Beylage bewahrt, und drum weiß ich, an wen ich glaube. Der einzigen Stimme meines eigenen Herzens horch ich. Diese zu vernehmen, zu unterscheiden, zu verstehen, ist mir Weisheit; ihr muthig zu folgen Tugend. So bin ich frey; und wie viel köstlicher als die Behaglichkeiten der Ruhe, der Sicherheit, der Heiligkeit ist nicht die Wonne dieser Freiheit!" Jacobis Brief stützt die Deutung des Briefes Goethes an Kestner.

Der Dichter teilte die zwei Akte, sicherlich in eigenhändigen Abschriften, den Freunden mit. F. H. Jacobi las sie und schickte

---

[1]) Berend S. 54—55.

[2]) S. 50—51.

[3]) So Berend S. 156. Dieser denkt bei der Stelle auch an Werther, der ja ursprünglich dramatisch bearbeitet werden sollte. Aber die Wendung „zum Trutz Gottes und der Menschen" sowie der deutliche Gegensatz: friedliche gottesfürchtige Genügsamkeit, ungeduldiges Freiheitsbedürfnis und Trotz gegen Götter und Menschen sprechen für Prometheus.

[4]) Briefwechsel S. 44; am 6. November 1774.

[5]) Die Stelle erinnert an Mahomet 191, 25—27.

die Handschrift am 6. November 1774 zurück: „Lieber Göthe, da hast du deinen Prometheus zurück, . . . Kaum mag ich dir sagen, daß dies Drama mich gefreut hat.“[1]) Auch Lenz kannte die Akte. In den — verlorenen — Briefen über die Moralität des jungen Werther (fertig jedenfalls Mai 1775)[2]) stand, nach Erich Schmidts einleuchtender Vermutung, die Stelle: „Ich habe den Torso eines Prometheus von Goethe gelesen.“[3])

„Prometheus“ wurde zunächst nicht gedruckt. Eine Handschrift (H Weimarer Ausgabe 39, S. 433) hatte Goethe noch in Weimar in seinem Besitz.

Inzwischen hatte sich Lenz die zwei Akte des „Prometheus“ abgeschrieben. Diese Abschrift fand sich 1819 in seinem Nachlasse vor[4]) und kam am 19. November 1820 durch Seebecks Vermittlung an Goethe zurück.[5]) Sie liegt im Goethe-Schiller-Archiv[6]) (H[1]). In ihr fehlen — lediglich aus Flüchtigkeit — der Goetheschen Handschrift gegenüber einige Zeilen (V. 108—109 und 133).[7])

Neben dem Drama steht das Gedicht „Prometheus“. Seine Überlieferung und Schicksale zeigen, daß es von vornherein den zwei Akten gegenüber selbständig war, so enge es auch im Inhalt und Gedanken mit diesen zusammenhängt. Übrigens erinnerte sich Goethe noch spät genau daran, daß Monolog und Akte ursprünglich nicht zusammengeschrieben waren. An Seebeck, den 5. Juni 1819: „allerdings ist dieses Drama [Prometheus] von mir, unvollendet wie so vieles andere. Nur zwey Acte können es seyn, der Monolog Prometheus . . . gehörte eigentlich hieher, kann aber nicht in dem Manuscript stehen, welches sich bey Lenz gefunden.“[8])

Wann das Gedicht geschrieben ist, läßt sich urkundlich nicht feststellen.

---

[1]) Briefwechsel Goethe-Jacobi S. 44.

[2]) Ebenda S. 48.

[3]) Er. Schmidt, H. L. Wagner S. 161.

[4]) Bratranek, Naturw. Corresp. (1874) II, S. 329—331.

[5]) Gräf II, IV, S. 80.

[6]) Weimarer Ausgabe 39, S. 433 f.

[7]) V. 133 fehlt in H[1] und ist in H nachträglich eingezwängt. Schlüsse für die Textgeschichte sind daraus nicht zu ziehen.

[8]) Briefe Bd. 31, S. 169—170.

Der Ansatz 1774, dem man vielfach begegnet,[1]) beruht einerseits auf der Meinung Düntzers („Prometheus und Pandora“ 1850, S. 24), Akte und Ode gehörten wegen des Briefes von Jacobi (6. November 1774) in den Herbst 1774, andererseits auf der Vermutung F. Strehlkes, das Gedicht sei am 4. Dezember 1774 an Merck geschickt worden.[2])

Strehlkes Annahme beruht wohl auf irrtümlicher Auslegung der vierten Fußnote von S. 55 der „Briefe an J. H. Merck“ usw., herausgegeben von K. Wagner 1835. Wagner bemerkt zu dem Anfang des Briefes Nr. 18 „Hier Etwas gegen das [von Merck] überschickte“, diese Beilage sei das Gedicht „Prometheus“ gewesen (Goethe an Merck = Morris 5, 14—15). Der Brief ist ohne Datum.[3]) In derselben Anmerkung redet Wagner noch von einem andern Briefe Goethes vom 4. Dezember 1774 und dessen Inhalt. Strehlke scheint die Briefe verwechselt zu haben. v. Loeper nimmt Strehlkes Vermutung auf.[4]) Indes ist nichts davon bewiesen. Düntzer setzte später das Gedicht in den Anfang 1775:[5]) F. H. Jacobi habe es während seiner Anwesenheit zu Frankfurt, im Januar oder Februar 1775, erhalten;[6]) er verlegt den Brief an Merck in den Anfang 1775. Vermutlich beruht Düntzers neue Annahme auf dem Bruchstück eines Briefes Goethes an Jacobi aus dem April 1775,[7]) wo es heißt: „Lieber Friz besinne dich — es ist nicht Stella, nicht Prometheus[8]) — besinne dich, und noch einmahl: gieb mir Stella zurück!“ Aber Frühjahr 1775 wurde im Kreise Goethes viel über Wagners „Prometheus, Deukalion und seine Rezensenten“ gesprochen.[9]) Auch der „Prometheus“ in dem Briefe bezieht sich auf diese Satire.

Indes kann wohl aus Jacobis Brief vom 6. November 1774 gefolgert werden, daß diesem Freunde des Dichters damals sowohl

---

[1]) Hettner III, 1, 162 f. Er. Schmidt, Goethejahrbuch 20, 17*. Volkelt S 21. Wahle (1908), 17. R. M. Meyer, Leben Goethes (1913), S. 111.

[2]) Hempel (1868) 1, S. 162 Fußnote. Ebenda 8, 278.

[3]) Morris, Junger Goethe 6, 432 setzt ihn auf den 7. März 1775.

[4]) (1883) 2, S. 326.

[5]) Lyrische Gedichte, Erläuterungen S. 80 f.

[6]) Ebenda S. 81 und Goethes Prometheus und Pandora S. 14.

[7]) Goethe-Jacobi, Briefwechsel S. 54. Morris, Junger Goethe 5, 26.

[8]) Den Sinn dieser Stelle verstehe ich nicht. Sollte das „nicht“ vor Stella zu streichen sein?

[9]) Goethe an Joh. Fahlmer, April 1775: Morris 5, S. 24, 27.

die zwei Akte, wie der Monolog bekannt waren. Denn die oben mitgeteilte Stelle „Drum weiß ich, an wen ich glaube. Der einzigen Stimme meines eigenen Herzens horch ich“ usw. erinnert — nicht nur im Wortlaut, sondern auch dem Zusammenhange nach — an „Prometheus“ V. 455—456. Und was ist es anders als Sklaverei (Prom. 454), wenn Jacobi seinen Geist und sein Herz von Kindesbeinen an in Fesseln gefühlt hat, aus der ihn allein das Herz erlöst habe, wie den Prometheus das seine? (V. 453 f.). Goethe hat vermutlich seinem neuen Freunde Akte und Monolog zusammen übersendet. Ihre innere Zusammengehörigkeit war deutlich. Darum faßte Jacobi das Ganze als ein Drama auf. Dann wäre der Monolog spätestens Oktober 1774 fertig gewesen. Wahrscheinlich erhielt ihn Merck im März 1775.[1]) Jedenfalls kannte ihn Heinse am 8. September 1775: „ich habe von Goethe eine Ode Prometheus gelesen“.[2])

Die Entwicklung des Textes der Ode läßt sich in ihren verschiedenen Phasen noch deutlich verfolgen.[3])

Ein Stück der ältesten Fassung liegt wohl in einem Fragment (F) vor, das K. Kötschau im Goethe-Nationalmuseum gefunden hat: Faksimile bei Morris, Junger Goethe 4, hinter S. 34, Tafel 3. Es umfaßt die Verse 451—464 das ist „Wer half mir — Je des Geängsteten.“ Schnell hingeschrieben, macht es durchaus den Eindruck einer ersten Niederschrift. F hat einige dem Sinne nach allerdings nicht erhebliche, aber für die Textgeschichte interessante Lesarten: „Wer half mir gegen der Titan[en] Übermuht“ (= V. 451 bis 452) auf einer Zeile und „gegen“ statt des späteren „wider“. Ferner: Hast dus nicht alles . . . (V. 455).

Betrogen oft
Dem Schlafenden dadroben
Rettungsdanck. (V. 458—459)

Endlich: Ich dich ehren Wofürs (V. 460).[4])

Eine Abschrift der Ode erhielt F. H. Jacobi. Er hat sie später — 1785 — ohne Wissen und Willen des Dichters veröffentlicht in dem Buche „Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den

---

[1]) Morris, Junger Goethe 6, 432.
[2]) Werke, herausgegeben von Schüddekopf 9, 254.
[3]) S. auch E. Wolff S. 610 ff.
[4]) Morris 6, S. 349.

Herrn Moses Mendelssohn". Sie steht dort auf zwei besonderen, nicht gezählten Blättern zwischen S. 48 und 49 eingeschoben (J). Danach ist sie neu gedruckt von Er. Schmidt, Goethejahrbuch XX (1899), S. 17*—18*[1]) (wiederholt in den Charakteristiken II) und E. Wolff S. 174—175.[2])

J ist eine Weiterentwicklung des Textes gegenüber F. Es hat von dessen Lesarten noch „Wofür's" (V. 460): dieselbe macht später dem noch jetzt dastehenden „Wofür?" Platz. Andererseits steht bereits in J das spätere:

Wer half mir wider (!)
Der Titanen Übermuth; (V. 451—452)
und Betrogen, Rettungsdank
Dem Schlafenden da droben! (458—459).

An beachtenswerten Lesarten, die nachher sofort schwinden, hat J:

Knaben gleich (V. 426),

mit Auslassung des Artikels nach Herderscher Manier.[3])

Und meinen Heerd um dessen Glut (432—433) auf einer Zeile.

Sich Bedrängter zu erbarmen (V. 450).
Zu genießen und zu freuen sich (478).

Auch Merck erhielt[4]) eine Abschrift von Goethes Hand (M); sie befindet sich jetzt in Hirzels Sammlung (Universitätsbibliothek Leipzig). Nach ihr druckte die Ode zuerst Salomon Hirzel Junger Goethe III (1875), S. 157—159. Neuerdings Morris, Junger Goethe 4, 38 ff; 6, 349 f. M zeigt gegenüber J eine weitere, allerdings nur geringe Textverschiebung. Es hat

V. 426: Knabengleich
432—433: Und meinen Heerd
Um dessen Glut

endgültig in zwei Zeilen.

---

[1]) Drei kleine Versehen enthält der Abdruck: V. 469 hinter „etwa" hat J kein Komma; V. 471 hat J „fliehn"; V. 473 Blüthen, Tr.

[2]) Hier orthographisch modernisiert.

[3]) Fittbogen S. 53.

[4]) Am 7. März 1775. Morris 6, S. 432.

450: Sich des Bedrängten zu erbarmen (endgültig)
460: Wofür? (endgültig)
478: Genießen und zu freuen sich.

J und M sind folgende Lesarten gemeinsam, die später geändert werden:

426: Knaben

mit K; das Ursprüngliche. Später k.

438—439: von Opfersteuren (M: -steuern) und Gebetshauch
440—441: Eure Majestät, und darbtet, wären
444: Als ich ein Kind war.

Jünger als diese Abschriften ist die Niederschrift Goethes in der ersten Weimarer Gedichtsammlung ($H^2$); Faksimile bei Suphan-Wahle, Abdruck bei A. Leitzmann S. 12—14.[1])

Abweichend von J und M tritt hier ein: V. 426 knabengleich. Endgültig: 438—439 in zwei Zeilen zerlegt; ebenso V. 440—441; V. 444 Da ich ein Kind war. V. 469 wird „du“ über der Zeile nachgetragen, das nun im Text verbleibt.[2]) Auch das „kehrte“ (446) und „sollte“ (V. 470) statt der einsilbigen Formen ist vielleicht nicht ohne Bedeutung.

Mit den meisten dieser Änderungen geht das Gedicht ein in die Sammlung $H^4$, welche die Gedichte enthält, die für für Bd. 8 der Schriften von 1787 ff. ausgewählt wurden.[3]) An Neuerungen kamen endgültig hinzu: V. 426 dem Knaben gleich; V. 431 „Und meine Hütte | Die du nicht gebaut“ in eine Zeile; V. 446: kehrt' ich . . . Auge; V. 452 „Wider“ auf diese Zeile; V. 455: Hast du nicht . . .; V. 471: fliegen; V. 472 fällt „Knabenmorgen“ weg; 477: zu weinen; 478 zu genießen. Es sind Verbesserungen, die den Text leichter verständlich machen und die Sprache dem korrekten Schriftdeutsch annähern sollen.

Auf $H^4$ beruht der Druck in S (Bd. 8). Abgesehen von dem Druckfehler „Mußt“ (V. 429) bietet er noch die Änderung V. 445: wo aus noch ein. In dieser Gestalt — von kleinen unwesentlichen

[1]) Folgende kleine Versehen sind Leitzmann untergelaufen: Z. 24 lies „kehrte“; Z. 47 nachträglich über der Zeile „du“; Z. 48 lies „sollte“.

[2]) Die Abschrift der Frau v. Stein St fließt aus $H^2$ ehe „du“ zugesetzt wurde; sie hat bloß „Wähntest“.

[3]) Weimarer Ausgabe 2, S. 298.

Änderungen abgesehen — ist das Gedicht auch in die späteren Ausgaben übergegangen.

Sein eigenes handschriftliches Exemplar der zwei Akte, das er mit nach Weimar gebracht hatte, gab Goethe Frau v. Stein. Auf Kochberg blieb es liegen. Es ist erst lange nach Goethes Tode aus dem Nachlaß der Frau v. Stein wieder hervorgezogen und 1878 von der Straßburger Universitätsbibliothek erworben worden. Erich Schmidt hat es zuerst abgedruckt im Goethejahrbuch I (1880), 290—313; nach neuer Vergleichung Morris, J. G. 3, 307—323: 6, 313 f.[1])

Goethe vergaß, daß seine Niederschrift der zwei Akte auf Kochberg vorhanden war und gab, als er „Dichtung und Wahrheit" schrieb, das Stück verloren. 1819 erhielt er die Lenzische Abschrift zugesandt. Nun verband er Akte und Monolog, so wie er meinte, daß sie zusammengehörten (D. u. W. 28, S. 312—313: an Seebeck 5. Juni 1819 in Br. 31, 169 f.). Er schob die Ode als dritten Akt an die ersten zwei und deutete dahinter eine Fortsetzung an mit den Worten „Minerva tritt auf, nochmals eine Vermittlung einleitend".

Das Ganze — Akt I und II natürlich nach Lenzens nicht fehlerloser Abschrift — erschien in den Ausgaben letzter Hand (CC[1]) Bd. 33 im Jahre 1830.

### Akte und Ode.

Die Verbindung der Akte mit dem Monolog, die Goethe selbst vorgenommen hatte, war unmöglich. Das wiesen H. Viehoff[2]) und H. Düntzer[3]) nach. In der Tat widerspräche es der Entwicklung der Handlung, wenn V. 48 ff. (S. 197) die Menschen des Prometheus aus Letten gebildet dastünden, wenn sie V. 200 ff. von Minerva belebt würden, und am Schluß von III, 1, V. 474 hieße es dann: „Hier sitz' ich, forme Menschen". Der Inhalt des Monologs liegt offenbar dem der Akte voraus. Darum meint Düntzer:

---

[1]) V. 28—30 ist in der Kochberger Handschrift der zwei Akte nachgetragen, der Schrift nach wohl sofort, nicht erst in späterer Zeit (Er. Schmidt, Goethejahrbuch I, S. 294). Auch V. 133 ist nachträglich eingezwängt zwischen 132 und „Minerva". Ebenso V. 397. V. 421 steht „in Wonne Schlafft" (statt Wonneschlaf). Diese und andere Fehler der Handschrift zeigen, daß sie nicht Original, sondern Abschrift ist.

[2]) (1846), dann (1870) S. 92.

[3]) Prometheus (1850) S. 42.

der Monolog ist deutlich die Exposition zu einem Drama,[1] „jene beiden Akte scheinen dem Dichter bald darauf nicht mehr genügt zu haben, so daß er das Drama neu bearbeiten wollte, wobei er über den Monolog nicht herauskam.“[2]) Dieser Annahme steht Goethes Angabe gegenüber, das Gedicht habe als Monolog zu der ganzen Komposition gehört. Infolgedessen möchte es O. Föhrau[3]) hinter V. 249 einschieben, zugunsten der Zusammenstimmung aber dann V. 243—249, sowie die Stellen, welche sich im Wortlaut mehr oder weniger mit einigen der Akte decken — es sind V. 451—452 : 26—27; 465—468 : 28—30 —, einfach streichen. Aehnlich Bielschowski I, 251, doch soll dann dem Monolog nebst Szene 2 erst V. 209—242 folgen. W. v. Biedermann[4]) stellt den Monolog an die Spitze des Dramas; um die Wiederholungen zu vermeiden, will er im Monolog V. 465—468 tilgen, in Akt II noch die Verse 245—249. Föhrau[5]) wie Biedermann[6]) halten den Monolog für später als die Akte.

Verse in eigenhändigen Niederschriften Goethes zu streichen ist unmöglich, Monolog und Akte können, wie sie sind, dramatisch keine Einheit ausmachen — diese Erkenntnis brach sich schließlich Bahn. So trennte man endlich beide: seit der Rezension in den Blättern für literarische Unterhaltung 1851, S. 980a faßt man den Monolog als „Quintessenz“ des Dramas und läßt ihn, nach diesem verfaßt, als selbständige Dichtung gelten. So Viehoff (1870), Hettner (1894) III, 3, 1 S. 164 f., Scherer S. 488 f., Erich Schmidt (1899) S. 17*, von der Hellen in der Jubiläums-Ausgabe 2, 291 f., E. Wolff (1908) S. 607, Strehlke bei Hempel 8, 278.

War der Monolog von den Akten losgelöst, so erhob sich die Frage: ist das Drama mit den zwei Akten fertig oder ist es unvollständig? Düntzer erklärte es für „übervollständig“:[7]) über Aufzug II hinaus sei keine weitere Entwicklung denkbar. O. Föhrau stimmte bei,[8]) auch Strehlke.[9]) Diese Ansicht ist natürlich unhaltbar und von Biedermann mit guten Gründen zurückgewiesen.[10]) Gleichwohl hält E. Wolff das Prometheusdrama mit Akt II für

[1]) Prometheus (1850) S. 46.
[2]) S. 42.
[3]) (1855) S. 22 ff.
[4]) (1879) S. 87.
[5]) S. 23.
[6]) S. 86.
[7]) (1850) S. XII u. 40.
[8]) S. 22.
[9]) Hempel 8, S. 278—279.
[10]) (1879) S. 80 ff. Vgl. auch Er. Schmidt, Goethejahrbuch I, S. 292.

vollendet,[1]) sicher mit Unrecht, wie auch die Erklärung unten zeigen wird. Uebrigens bezeichnet es Goethe selbst ausdrücklich als Fragment, und an Seebeck den 5. Juni 1819[2]) als unvollendet.

## § 6. Fortsetzung. Erste Deutungen.

1785 veröffentlichte Jacobi das Gedicht „Prometheus" zum ersten Male.[3]) Der Zusammenhang, in dem es geschah, wurde für die Auffassung nicht nur der Ode, sondern auch der Akte entscheidend. Es wird nützlich sein, sich die Einzelheiten der Sache genau zu vergegenwärtigen: von da sind die ersten Mißverständnisse der Goethischen Konzeption ausgegangen.

Am 5. Juli 1780 kommt F. H. Jacobi zu Lessing nach Wolffenbüttel. Die beiden Männer reden noch an demselben Tage „auch von Personen, moralischen und unmoralischen, Atheisten, Deisten und Christen". Offenbar spielt der Gottesbegriff in ihren Unterhaltungen eine große Rolle. Am andern Tag übergibt Jacobi Lessingen das Gedicht „Prometheus" mit den Worten: „Sie haben so manches Ärgernis gegeben, so mögen Sie auch wohl einmal eins nehmen." Lessing antwortet, nachdem er das Gedicht gelesen: „Der Gesichtspunkt, aus welchem das Gedicht genommen ist, das ist mein eigener Gesichtspunkt ... Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Εν και παν*! Ich weiß nichts anderes. Dahin geht auch dieß Gedicht; und ich muß bekennen, es gefällt mir sehr". Jacobi antwortet: „Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden". Lessing: „Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern."

Aus den Worten, mit denen Jacobi das Gedicht an Lessing gibt, geht hervor, daß er schon vor der Unterredung mit Lessing darin etwas fand, was ähnliches Ärgernis erregte, wie es Lessings theologische Streitschriften in den siebziger Jahren erregt hatten: Ärgernis für die Theologen und kirchlich Frommen. Darum hat Jacobi auch das Gedicht 1785 „mit Vorsicht" auf zwei besonderen Blättern in sein Buch einschalten lassen, so, daß die Blätter herausgenommen werden konnten, wenn die Zensur Schwierigkeiten machen würde. Auf einem für diesen Fall beigegebenen Karton standen

---

[1]) S. 607.

[2]) Briefe 31, S. 169 f.

[3]) Über die Lehre des Spinoza, 1875, S. 11 ff. = Werke IV, 1, S. 51 ff.

die Worte: „Dieses in sehr harten Ausdrücken gegen alle Vorsehung gerichtete Gedicht kann aus guten Ursachen hier nicht mitgeteilt werden“.[1])

Seine Auffassung legt Jacobi auch Lessing unmittelbar nahe, als er ihm das Gedicht zeigte, und dieser, offenbar durch die vorausgehenden Gespräche über den Gottesbegriff voreingenommen, sieht das Gedicht von vornherein mit Jacobis Augen und findet darin nicht nur Ablehnung des orthodoxen Gottesbegriffs, sondern sogar weitergehend ein Bekenntnis zum ἓν καὶ πᾶν.

Die letztere Ansicht hat offenbar Jacobi, Goethes ehemaliger Freund und Vertrauter, nicht gehabt, denn er antwortet Lessing ganz erstaunt, fast betroffen: „Da wären Sie ja [durch das Bekenntnis zum ἓν καὶ πᾶν] mit Spinoza ziemlich einverstanden.“[2]) Er war offenbar nicht darauf gefaßt, daß das Gedicht dem berühmten Dichter ein Bekenntnis zu dem „Atheisten“ Spinoza entlocken würde: er fand darin nur den Protest gegen den kirchlichen Gottesbegriff.

Immerhin war nun durch dies Gespräch der beiden berühmten Männer Goethes Monolog „Prometheus“ zu einem leidenschaftlichen Erguß des Dichters gegen den orthodoxen Gottesbegriff und zum Bekenntnis Spinozistischer Überzeugungen gestempelt. —

1812—1813 arbeitete Goethe am dritten Teil von „Dichtung und Wahrheit“. Er sprach sich bei dieser Gelegenheit über die ganze dramatische Dichtung „Prometheus“ aus.[3]) Er hatte von ihr nur das Gedicht vor sich, die Lenzische Abschrift erhielt er erst 1819.

In „Dichtung und Wahrheit“ stellt Goethe den „Prometheus“ deutlich unter den Gedanken: der Mensch wird im Verkehr mit den Seinen im Leben schließlich immer auf sich selbst zurückgewiesen; so auch im Verkehr mit der Gottheit. Denn auch diese kann des Menschen Ehrfurcht, Zutrauen und Liebe nicht immer, wenigstens nicht gerade im dringenden Moment erwidern. „Ich hatte jung genug gar oft erfahren, daß in den hilfsbedürftigen Momenten uns zugerufen wird: Arzt, hilf dir selber! Und wie oft hatte ich nicht schmerzlich aus-

---

[1]) Düntzer (1850), S. 44.

[2]) Ebenda S. 12.

[3]) W. A. 28, 310—315. Die Stelle über Prometheus schrieb er am 26. März 1813, vgl. Tageb. 5, 27, 4.

seufzen müssen: ich trete die Kelter allein". Das sind die Gedanken, welche Prometheus S. 213, V. 444—454 ausspricht.

Als Grundlage seiner Selbständigkeit findet Goethe sein produktives Talent, das gerade in jener Zeit von mächtiger Kraft war. Er fand es als Naturgabe, die ihm ganz eigen gehöre und durch nichts fremdes, offenbar auch nicht durch die Gottheit, begünstigt oder gehindert werden könne. Darum gründete er in Gedanken gern sein ganzes Dasein darauf. Das sind die Gedanken, die Prometheus V. 455—480 ausdrückt, besonders 455—456, 465 ff. und 474 bis 475.

Das Versagen göttlicher Hilfe, demgegenüber das Vertrauen auf die Naturkraft des eigenen dichterischen Genies — diese Vorstellungen verwandeln sich nun dem Dichter in ein Bild: es tritt ihm die alte mythologische Figur des Prometheus vor das innere Auge.

Aber noch ein zweiter Gedanke wird in „Dichtung und Wahrheit" herausgehoben: der Künstler muß sich absondern und in die Einsamkeit zurückziehen, wenn er Bedeutendes schaffen will. „Ich fühlte recht gut, daß sich etwas Bedeutendes nur producieren lasse, wenn man sich isoliere. ... so sonderte ich mich, nach Prometheischer Weise, [nicht nur von den Menschen] auch von den Göttern ab".

Beide Gedanken — so stellt es Goethe dar — machen endlich die Fabel des Prometheus in dem Dichter lebendig: „Das alte Titanengewand schnitt ich mir nach meinem Wuchse zu, und fing, ohne weiter nachgedacht zu haben, ein Stück zu schreiben an, worin das Misverhältnis dargestellt ist, in welches Prometheus zu dem Zeus und den neuen Göttern gerät, indem er auf eigene Hand Menschen bildet, sie durch die Gunst der Minerva belebt, und eine dritte Dynastie stiftet. Und wirklich hatten die jetzt regierenden Götter sich zu beschweren völlig Ursache, weil man sie als unrechtmäßig zwischen die Titanen und Menschen eingeschobene Wesen betrachten konnte".

Goethe schreibt hier rein aus der Erinnerung und nach dem Monolog, er hatte den Text der zwei Akte nicht vor sich. Gleichwohl ist zu bewundern, daß er einige Züge seiner alten Dichtung hervorhebt, die die literarhistorische Forschung bisher zu ihrem Schaden übersehen hat. In der Tat stehen im Prometheus die olympischen Götter zwischen dem Halbgott nebst den Seinen

und einer Schicht höherer Mächte:[1] Lebensquell, Schicksal und Zeit (29—30; 44—47; 201—205; 212; 317—318), und wirklich will Prometheus diese Götter überhaupt als unrechtmäßig sich eindrängende Wesen (126—129) beiseite schieben; nur jene oberen Mächte erkennt er an (30, 46, 131—133).

Noch deutlicher ist „Dichtung und Wahrheit“ S. 313: „Die Titanen sind die Folie des Polytheismus, so wie man als Folie des Monotheismus den Teufel betrachten kann; doch ist dieser so wie der einzige Gott, dem er entgegensteht, keine poetische Figur. Der Satan Miltons, brav genug gezeichnet, bleibt immer in dem Nachteil der Subalternität, indem er die herrliche Schöpfung eines oberen Wesens zu zerstören sucht, Prometheus hingegen im Vorteil, der, zum Trotz höherer Wesen, zu schaffen und zu bilden vermag. Auch ist es ein schöner, der Poesie zusagender Gedanke, die Menschen nicht durch den obersten Weltherrscher, sondern durch eine Mittelfigur hervorbringen zu lassen, die aber doch als Abkömmling der ältesten Dynastie hierzu würdig und wichtig genug ist; wie denn überhaupt die griechische Mythologie einen unerschöpflichen Reichtum göttlicher und menschlicher Symbole darbietet“. Goethe sagt hier ganz klar, er habe in seinem „Prometheus“ den Gegensatz darstellen wollen, in den die oberste Gottheit zu einem ihr trotzig entgegenstehenden Wesen geraten sei, ein Gegensatz, den die christliche Überlieferung, insbesondere Milton, an dem Kampf zwischen Gott und Satan zum Ausdruck bringe; jedoch habe er Prometheus mit Absicht an die Stelle Satans gesetzt, weil jene Gestalt mehr positiven Gehalt habe. Prometheus wird ferner als „Mittelfigur“, welche an Stelle des obersten Weltherrschers die Menschen hervorbringe, bezeichnet. Meine Erklärung unten wird nachweisen, wie gut gerade in diesen, von der Forschung fast gar nicht beachteten Punkten das Gedächtnis des Dichters war.

Diesen Prometheus bezeichnet Goethe als Titanen (D. u. W. S. 312, 17 und 26; 313, 27 ff.) und verweist auf die griechische Mythologie mit ihrer Titanensage. Aber um von vornherein den Versuch zu verhindern, in dem Drama titanisch-gigantisch himmelstürmenden Sinn zu suchen, also die bekannte griechische Sage von den götterfeindlichen Titanen und ihren Kampf gegen die Olympier ohne weiteres in sein Werk hineinzudeuten, schreibt er

[1]) die allerdings nicht Titanen sind.

(S. 314, 4—5): „Der titanisch-gigantische himmelstürmende Sinn jedoch verlieh meiner Dichtungsart keinen Stoff. Eher ziemte sich mir darzustellen jenes friedliche, plastische, allenfalls duldende Widerstreben, das die Obergewalt anerkennt, aber sich ihr gleichsetzen möchte".

Goethe hatte für die Darstellung in „Dichtung und Wahrheit" sicherlich Jacobis Buch von 1785 wieder gelesen. Aber die philosophischen, ja religiösen Betrachtungen, welche darin von Jacobi und Lessing, im Anschluß an sie vielleicht noch von andern angestellt wurden, lehnt er eigentlich ab: „ob man nun wohl, wie auch geschehen, bei diesem Gegenstande philosophische, ja religiöse Betrachtungen anstellen kann, so gehört er doch eigentlich der Poesie (S. 313, 12—15) — und dann kommen jene Stellen, in denen er auf die Gedankenwelt hinweist, zu der er sein Drama in Beziehung gesetzt sehen will.

Lange nach Vollendung dieses Teiles von „Dichtung und Wahrheit" erhielt Goethe durch Seebeck in dessen Brief vom 11. Dezember 1819 zunächst eine Abschrift der verloren geglaubten zwei Akte nach Lenzens Kopie.[1]) In einem Brief an Zelter vom 11. Mai 1820 vereinigt er nun die zwei Akte so mit dem Monolog, daß er diesen den dritten Akt eröffnen läßt.[2]) Offenbar hat er im Zusammenhange damit Jacobis Buch noch einmal angesehen. Denn jetzt findet er in den zwei Akten des „Prometheus" „modern-sansculottische Gesinnung",[3]) „ein Evangelium für die revolutionäre Jugend", „ein widerspenstiges Feuer",[4]) d. h. er nähert sich der Auffassung Jacobis und Lessings erheblich. Darum unterläßt er es auch fürs erste, das Bruchstück herauszugeben.

## § 7. Fortsetzung. Der Gedankengehalt des Prometheus und die literarhistorische Forschung.

Was Jacobi, Lessing, Goethe über den „Prometheus" gesagt und geschrieben haben, wird nun von der Literaturgeschichte nachgesprochen, ausgesponnen und gesteigert. Den Text genauer anzusehen oder gar gründlich zu erklären, hat man unterlassen. Die Folge

---

[1]) Bratranek, Naturw. Corresp. II (1874), S. 329 f.

[2]) Weimarer Ausgabe, Br. 33, S. 27—28.

[3]) Br. 32, 134, 16—20.

[4]) Br. 33, S. 28

davon ist, daß in die Dichtung ungefähr das volle Gegenteil von dem, was wirklich drinsteht, hineingedeutet wurde und wird.

Jacobi fand, daß sich das Gedicht in harten Ausdrücken gegen alle Vorsehung — im christlichen Sinne — richte und darum für die kirchlich Frommen und die Theologen Ärgernis geben müsse. Er hätte Recht, wenn man die Ode rein für sich, als lyrischen Erguß Goethes selbst, ansehen dürfte. Das ist aber nicht der Fall, weil sie sowohl nach Goethes Aussage, wie auch ihrem Inhalt und Voraussetzungen nach, in den Zusammenhang einer dramatischen Prometheuskomposition hineingehört, in engster Beziehung zu den zwei Akten steht und im Hinblick auf diese erklärt werden muß.[1]) Vgl. unten § 17.

Lessing fand mit Jacobi in dem Monolog einen Erguß Goethes gegen den orthodoxen Gottesbegriff, weitergehend eine leidenschaftliche Ablehnung desselben und Hinweis auf einen neuen. Sehr mit Unrecht. Denn die olympischen Götter werden von „Prometheus“ nicht verneint, sondern nur als ohnmächtig verachtet: der Nachdruck liegt ganz darauf, daß sich „Prometheus“ von ihnen absondert, sich auf sich selbst, sein Herz und seine Kraft zurückzieht, dagegen bloß Zeit und Schicksal, also ebenfalls höhere Mächte, als seine Herren, zugleich aber als Herren der Götter anerkennt.

Das hinderte nicht, Lessings Gedanken weiter auszuspinnen. So heißt es bei K. Grün:[2]) Goethe beginnt im „Prometheus“ den riesgewaltigen Kampf der menschlichen Rechte mit den Göttern; er wirft im „Prometheus“ die unklare traditionelle Pietät nach allen Richtungen von sich; so kommt er zum Atheismus! Delbrück:[3]) der Monolog ist ganz ungöttisch; „was mit Wahl und Einsicht über uns waltet, ist ein selbstsüchtiges, schadenfrohes Wesen, welches Freude am Zerstören und Verderben findet. Glücklicherweise ist seine Macht beschränkt: denn gleich uns ist es nicht ewig sondern entstanden, und dienet, wie wir, der allmächtigen Zeit und dem ewigen Schicksal. Weder von dieser hochthronenden und blindwirkenden Urkraft, noch von jenem Untergotte kann der Mensch

---

[1]) Richtig Volkelt (1908), S. 23.

[2]) (1846), S. 73 ff. Ich entnehme die Stelle Düntzer (1850), S. 49 = Erl. Bdch. 60, S. 18.

[3]) Bei Düntzer (1850), S. 48.

Hülfe erwarten, sondern nur von sich und seinem Herzen. Vermittelst der ihm inwohnenden unbezwinglichen Willenskraft, dem Verhängnisse zum Trotze, ausführen, was ihm beliebt, darin besteht seine Würde." Also unbekümmert um irgend ein göttliches Walten muß der Mensch leiden, weinen, genießen, wie es die Umstände mit sich bringen, das ist die Summe menschlicher Lebensweisheit. Blätter für literarische Unterhaltung S. 979: das Gedicht ist der Ausdruck der Sturm- und Drangperiode, „wir sehen den Jüngling sich losmachen von jeder Beschränkung, in der zu jener Zeit der Geist gefesselt war". Die Opposition gegen die Götter ist dabei der Grundgedanke, von dem alles ausgeht. Seine Seligkeit findet der Jüngling dann in der Kraft des künstlerischen Bildens. Jobst (1877) S. 18: Goethe stürmt gegen die überweltlichen Mächte grollend und selbstbewußt an und sagt sich von jeder christlichen Gottesverehrung los; der Monolog ist eine Absage an den alten Vorsehungsglauben. Pniower:[1]) Ablehnung einer persönlichen extramundanen Gottheit, wodurch die Dichtung den Charakter eines atheistischen Bekenntnisses annimmt. Selbst bei Walzel[2]) wirkt der Jacobi-Lessingsche Irrtum noch etwas nach. —

Sehr wenig Verständnis für die Dichtung beweist die lange wiederholte Meinung, der Prometheus enthalte ein Bekenntnis zum Spinozismus. Sie beruht auf Mißverständnis der Worte von Lessing und Jacobi.

Lessing fand in der Ode ein Bekenntnis zum *ἓν καὶ πᾶν.* Er konnte das natürlich nur, weil er durch die Gespräche mit Jacobi voreingenommen und bereits auf solche Gedankengänge eingestellt war. Denn selbst Jacobi fand diesen Gedanken nicht in dem Monolog, wie seine erstaunte, fast betroffene Frage beweist. Der Gedanke ist auch nirgends in dem Gedicht zu entdecken. Wenn Prometheus statt der olympischen Götter Schicksal und Zeit, also zwei höhere Mächte, als seine Herren und die der Götter bezeichnet, so weiß ich nicht, wie man das mit dem „Eins und Alles" vereinigen will. Auch leugnet ja Prometheus nirgends das Dasein der Olympier.

Auf Lessings Entdeckung antwortet Jacobi nun nicht etwa, Lessing sei Spinozist, sondern bloß „da wären Sie ja mit Spinoza

---

[1]) Jub. Ausg. 15, 336.

[2]) S. 55.

ziemlich einverstanden". Denn Jacobi wußte offenbar schon 1780 sehr wohl, daß die Formel ἓν καὶ πᾶν nicht mit der Spinozistischen deus sive natura verwechselt werden darf, sondern die Lehre Giordano Brunos kennzeichnet,[1]) wenn er auch die Verwandtschaft des Spinoza und Bruno im ἓν καὶ πᾶν nicht leugnete:[2]) eben darum sagt er „ziemlich".

Dies „ziemlich" haben die Literarhistoriker nicht beachtet[3]) und nun geradehin den Gedankengehalt des „Prometheus" für Spinozistisch erklärt. So behauptet Viehoff,[4]) das Gedicht stehe unter dem Einfluß von Spinoza und dessen Lehre vom freien sittlichen Vermögen; die durch Spinoza angeregte Bewegung erscheine hier auf dem Gipfel. Düntzer[5]) findet Spinozistische Einflüsse: „Daß dieser Drang der Natur die einzige Stimme sei, welcher der Mensch nachgehen müsse", fand Goethe im Spinoza mit voller Schärfe ausgesprochen. Aber diesen Gedanken entnahm Goethe der deutschen Literatur, die ihn seit Haller und Hagedorn laut genug verkündet. Hierher gehört Gervinus,[6]) und Hettner:[7]) die Ode ist der erste Erguß der Spinozistisch-pantheistischen Denkart. Nun ist der Spinozismus fast ausgemachte Sache. So bei Strehlke, Hempelausgabe 8, 280 f. und in den Anmerkungen vielfach; Morsch S. 8; Scherer S. 490; Bielschowski I, S. 251; Collin (1896) S. 68; Erich Schmidt (1899) S. 11*; Filtsch (1894) S. 65; Elster bei Hering S. 51.

Gegen die Spinozistische Deutung erhoben Einspruch Suphan,[8]) Biedermann,[9]) Hering.[10]) Letzterer weist überzeugend nach, daß die Dichtung keineswegs in den Gedanken Spinozas wurzele, wenn sich auch vielleicht Anklänge an dessen Worte fänden.

---

[1]) S. den Auszug aus Jordan Bruno v. Nola „Von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen" in Jacobis Werken 4, 2, bes. S. 34—46.

[2]) Ebenda 4, 1, S. 10.

[3]) So nicht Düntzer, Prom. (Erl. Bdch. 60), S. 15.

[4]) (1846), und (1870) S. 88 ff.

[5]) (1850) S. 30. An dieser Meinung hält er auch später fest, z. B. Prometheus und Pandora S. 15, 23. Doch sagt er Lyr. Ged., Erl. 9, S. 80 nichts mehr davon.

[6]) (1853) IV, 486.

[7]) III, 3, 1 S. 163.

[8]) (1881) S. 164.

[9]) (1880) Bd. II, Teil II, Abt. 3, S. 792, Fußnote 2.

[10]) (1897) S. 43 ff.

Nun ließ man den Spinozismus fallen. Aber das Lessingsche ἓν καὶ πᾶν wirkte weiter: auf Pantheismus im „Prometheus“ mochte man nicht verzichten. Bei R. M. Meyer liest man,[1]) die Ode „Prometheus“ sei der Kriegsruf des Pantheisten; Zeus ist der Gott, der nur von außen stößt, Prometheus aber ist der Gott (V. 33 sagt Prometheus selbst: „Ich bin kein Gott“!), der in seinen Geschöpfen lebt, der Gott, der wie die Natur selbst unablässig (die Schöpfung des Menschen ist aber die letzte Schöpfertat des Prometheus!) formt und bildet und werden läßt.

Walzel[2]) lehnt mit Recht diesen Pantheismus für Prometheus ab und ist ebensosehr Gegner der Spinozistischen Deutung. Er findet den Pantheismus Rousseaus darin und rückt die Dichtung an den Gefühlspanentheismus der Katechisationsszene im Faust heran. Die Betonung des Gefühls bei Goethe leitet er von Rousseau her. Das trifft, wenigstens für den Prometheus, nicht zu, wie die Erklärung unten zeigen wird. Auch ist der Panentheismus Goethes in der Wertherzeit nicht auf die profession de foi du vicaire savoyard zurückzuführen. Er fließt aus mehreren Quellen, worunter Johannes, die spätere kirchliche Spekulation, Klopstocks religiöse Oden und die Mystik obenanstehen.[3]) Und das „Gefühl“ der profession ist ein anderes als das der Faustszene. —

Andere Erklärungen des „Prometheus“ schließen sich ohne weiteres an Aussagen des Dichters an, denn auch diese werden wiederholt und weitergesponnen, selbst wo bessere Erkenntnis aus dem Text leicht zu haben gewesen wäre.

So zieht sich die Rede vom „Titanismus“ Prometheus-Goethes durch die literarische Forschung hin. Goethe spricht freilich 1813 in D. u. W. von dem alten „Titanengewand“, das er sich zurechtgeschnitten habe; er sieht dort die Gestalt seines Prometheus deutlich vom Standpunkt der griechischen Mythologie her. Aber in der Dichtung selbst ist von dem Titanenmythos sehr wenig zu finden.

Welche Vorstellung hatte überhaupt der junge Goethe von Titanen und Prometheus? Hederich, nach Walzels Nachweis von Goethe benutzt, berichtet: „Prometheus[4]) ist Sohn des Titanen

---

[1]) (1913) S. 112.
[2]) (1910) S. 62 f., 64.
[3]) S. unten § 16.
[4]) S. 1674 ff.

Japetus und der Clymene. Japetus[1]) aber ist einer der Titanen und zwar Sohn des Coeli und der Erden, oder auch der Erden und des Tartari Sohn und mithin einer der Giganten". Von den Titanen[2]) heißt es unter anderem: „es sind auch, welche wollen, daß solche Titanes wider die Götter insgesamt aufgestanden, da aber diesen insonderheit auch Cottus, Briareus und Gyges ... beigestanden, hätten sie [die Götter] die Titanes wieder von dem Olympo vertrieben ... hin und wieder werden sie mit den Gigantibus vermengt". Unter Gigantes[3]) wird sehr ausführlich ihr Kampf gegen die olympischen Götter geschildert. Dort heißt es noch:[4]) „hingegen verstehen andere unter dem Jove Gott selbst und unter den Riesen die Engel, so von ihm abgefallen".[5])

Auflehnung gegen die olympischen Götter, Kampf gegen sie, Erstürmung des Olymp, Niederlage — all das liegt also im Begriffe des Titanismus. Gehören aber diese Motive auch zur Prometheusgestalt? Nach Hederich entwendet Prometheus gegen Jupiters Willen das Feuer vom Himmel (S. 1675), er betrügt diesen Gott beim Opfer — wir erblicken einen Schwachen, der dem mächtigsten der Götter mit List widersteht. Er weiß um eine Gefahr, die dem Jupiter droht, beim Äschylus steht er darum Zeus trotzig und feindselig gegenüber — hier ist seine Gestalt ins Großartige gewachsen, aber von himmelstürmendem Sinn und Kampf gegen die Olympischen steht nirgends etwas geschrieben. Auch nicht bei Hesiod.[6])

Goethe war sich klar bewußt, daß dieser titanische Gedanke von ihm nicht in seine Dichtung hineingelegt war; er redet vielmehr vom friedlichen, plastischen, allenfalls duldenden Widerstreben, das die Obergewalt anerkennt, aber sich ihr gleichsetzen möchte. Und vor allem: in der Dichtung des jungen Goethe ist Prometheus gar kein Titan! Er ist Sohn des Zeus und dessen olympischer Gemahlin (V. 6—21, 27), ein Feind der Titanen! Goethe hat ihn ausdrücklich von jedem Zusammenhange mit dem Titanismus befreit, hat ihn in ein ganz bestimmtes, der

---

[1]) S. 1076. [2]) S. 1885 f.
[3]) S. 933 ff. [4]) S. 937.
[5]) Vgl. Goethe, D. u. W. 28, S. 313, 15—17.
[6]) Vgl. Düntzer (1850) S. 1 ff.

griechischen Sage unbekanntes Verhältnis zu Zeus gesetzt. Den Grund werden wir § 13 sehen.

Dies hat die Forschung nicht beachtet,[1] obgleich Düntzer die Abweichung Goethes von der griechischen Sage wenigstens angemerkt hat.[2] Es ist darum ganz verkehrt, wenn Strehlke[3] sagt, Prometheus sei eine auch schon durch ihren [titanischen, S. 279, 281] Ursprung gewaltige Natur, die sich dem Kampf gegen einen Gott gewachsen fühle, bei dem Bewußtsein, ihm selbst zur Herrschaft verholfen zu haben; ein Rebell gegen einen Usurpator; die Seelenzustände dieses Titanen würden geschildet.[4] Hier werden Dinge in Goethes Werk aus griechischen Sagen, also von außen, hineingetragen und die vornehmste Regel der literarischen Kritik verletzt, ein Kunstwerk zuerst rein aus sich selbst zu erklären. Ebenso falsch schreibt Düntzer,[5] die Titanen würden von Goethe als ein neben den Göttern bestehendes Geschlecht betrachtet, dessen Besiegung nicht ohne Hilfe des Prometheus erfolgt sei.

Gegen Goethes Absicht und gegen den Gedanken des Textes hat das Wort „Titan" in D. u. W. den ganzen Begriffsinhalt von Titanismus ausgelöst und davon mehr oder weniger in die Erklärung der Dichtung hinüberwandern lassen. Gutzkow[6] behauptet sogar, Prometheus wäre ein Titanendrama geworden, das auf ganz Deutschland vielleicht gräßlicher gewirkt hätte als Werthers Leiden. Und nun zieht sich die Behauptung vom Titanentrotz Goethes ungeprüft bis in die neusten Arbeiten hinein: Lyon (1880), S. 57; Morsch „faustisch titanenhafte Züge, Goethe und seinem Kreis behagte damals das Titanenhafte" (1888), S. 8; Hettner „gottleugnender [!] Titanentrotz" S. 164 f.; Erich Schmidt S. 7*; Pniower, Jub.-Ausg. 15, 336; E. Wolff S. 608; Wahle S. 16—17; R. M. Meyer (1913) S. 111. —

Das Versagen göttlicher Hilfe, demgegenüber das sichere Vertrauen auf die Naturkraft des eigenen dichterischen Genies, den Vorsatz, das eigene Dasein ausschließlich darauf und nicht auf göttliche Hilfe zu gründen — diesen Gedanken vor allem will Goethe im „Prometheus" ausgedrückt haben. In

---

[1]) Strehlke, Hempelausg. 8, S. 286, Fußnote 1.

[2]) (1850) S. 29.

[3]) a. a. O. S. 280 f.

[4]) a. a. O. S. 281.

[5]) (1850) S. 29.

[6]) (1836) S. 62.

Wirklichkeit liegt dieser Gedanke nicht in dem Stücke drin. Goethe hat ihn nachträglich und zwar lediglich aus dem Monolog herausgelesen zu der Zeit, als er die zwei Akte noch nicht wiederbekommen hatte. Gleichwohl wurde Goethes Deutung auch nach Bekanntwerden der Akte ruhig beibehalten, immer weiter ausgeschmückt und gesteigert. K. E. Schubarth:[1]) das Gedicht „Prometheus" weist auf die Bestimmung des Dichters und jedes Talents, von unten her auf Pfaden der Natur im Denken, Empfinden, Sein allmählich sich zu jenem Obern und Höchsten hinaufzuarbeiten, von dem aus zugleich die Leitung der übrigen Menschenschöpfung beginnt. Rosenkranz:[2]) der Volltrotz der Naturgewalt, welche egoistisch und rücksichtslos sich durchzusetzen bestrebt ist. Düntzer gab dann die entscheidende Formulierung, die bis heute nachklingt: „Goethes Prometheus bezieht sich seinem innersten Wesen nach auf die Kunst, da sich in ihm das übermächtige, aller Schranken spottende Gefühl genialer Schöpfungskraft mit wahrhaft dämonischer Gewalt ausspricht".[3]) „Die Unabhängigkeit und Freiheit des Geistes, welche unaufhaltsam zu selbständigen, großartigen Schöpfungen hintreibt, ist der Mittelpunkt der gewaltigen Dichtung."[4]) „Wie Prometheus sich von allen hemmenden und beengenden fremden Einflüssen freigemacht und sich rein auf sich selbst gestellt hat, um nur sich und seinem Schöpfungsdrang, in welchem er allein sein Glück und seine höchste Bestimmung findet, zu leben," . . .[5]) „Prometheus als Bild genialer Schöpfungskraft";[6]) „er ist das wahre schöpferische Genie, das endlich die Schranken, welche es bis dahin beengt, durchbrochen hat."[7]) „Die Götter stehen hier nur des dramatischen Zusammenhanges wegen und haben keine andere Bedeutung, als daß sie die niederdrückende Gewalt bezeichnen, von welcher der zu freier Selbständigkeit erwachte, von unaufhaltsamem Schöpfungsdrange getriebene Geist sich befreit."[8])

Man hat Düntzer diese Behauptungen in den verschiedensten Veränderungen nachgesprochen. Gervinus: Stolz auf die dichterische Schöpferkraft (IV, S. 486). v. Loeper: die göttliche Begabung, das schaffende Talent, die Künstlerschaft verwirklichen in dem Dichter

[1]) Z. Beurt. Goethes II, S. 331. Bei Düntzer (1850).
[2]) (1847) S. 201.
[3]) (1850) S. 25.
[4]) S. 26.
[5]) S. 26–27.
[6]) S. 28.
[7]) S. 28.
[8]) S. 33

die Fabel des Prometheus, indem sie das menschliche Abhängigkeitsgefühl aufheben (1883, 2, S. 327). Scherer: der Glaube an seine Künstlergewalt trog nicht, und die Schönheit war seine Göttin (S. 490). Filtsch fügt die Vorstellung vom Titanismus dazu (1894, S. 68—69). Erich Schmidt (1899, S. 5*—6*); E. Wolff (S. 606).

Bei Morris[1]) feiert die biographische Ausdeutung dieses Motivs den höchsten Triumpf. Prometheus ist die Selbstdarstellung des Menschen bildenden Dichters; „konsequenter Weise" müssen dann Zeus und die anderen Olympbewohner „die bisherigen Herrscher im Literaturreiche" sein; die Sterne, denen Prometheus das Recht ihn zu begaffen abstreitet (V. 79 ff.), sind dasselbe, wie die olympischen Götter (!), es sind „die gefeierten Litteraturgrößen", denen sich der junge trotzige Goethe gegenüberstellt; „diese beschauten ihn allerdings aufmerksam".[2]) Mit dem „Mute der Consequenz" werden nun zu den Statuen in Prometheus-Goethes Werkstatt die Unterschriften gegeben. „Sieh diese Stirn an" — das ist Faust; „und dieses Busens Macht" — das ist Götz; „und Du Pandora" — das ist Gretchen[3]) und mit ihrem Bilde heraufziehend die Erinnerung an die Sesenheimer Tage.

Am geistreichsten hat Walzel Düntzers Ansicht vertreten. Er findet bei Shaftesbury dem wahren und echten Dichter die stolze Rolle eines Prometheus zugewiesen, eines Halbgottes, der in seiner Weise das Werk Gottes treibe,[4]) a just Prometheus under Jove. Dieser Gedanke des englischen Philosophen kommt in die deutsche Literatur und Poetik; er zieht sich durch bis hin zum jungen Goethe. Das Prometheussymbol barg nun in sich den Anspruch, daß der Dichter nicht nur die schaffende Kraft Gottes sich anmaße, daß er vielmehr in stolzem Gegensatze zu Gott sich als eine ebenbürtige Kraft fühle, daß er aber auch unter diesem Gegensatz leiden könne. Und eben diese Gedanken hat Goethe in seinen Prometheus hineingearbeitet. Er hat die Prometheische Kraft gefühlt, aber auch den Prometheischen Konflikt erlebt. Dies Erlebnis wird der eigentliche Ausgangspunkt für die dichterische Gestaltung: Goethe erkennt in dem Schicksal des Prometheus das Schicksal des Künstlers, er fühlt in Prometheus sein eigenes Los; Künstlererfahrungen sind

---

[1]) Goethe-Stud. I, (1902) S. 238 ff. [2]) S. 239.
[3]) S. 238—239. [4]) (1910) S. 8.

also die ersten Voraussetzungen zur Konzeption des Fragments.[1]) So bildet dasselbe die höchste Entwicklungsstufe der Lehre vom gottähnlichen Künstler. „Nur wer weiß, daß das Bild von dem prometheisch schaffenden Künstler, der unter Jupiter, aber wie Jupiter, also gottähnlich, Lebendiges schöpferisch erzeugt, Schritt für Schritt aus der Kultur des 18. Jahrhunderts herauskommt, nur wer erkannt hat, daß Goethe lediglich diesem Bilde den letzten entscheidenden Zug leiht, der wird auch die Conzeption des Fragments und mit ihr die Gedankenschicht richtig erfassen, aus der es emporgestiegen ist.“ [2]) Sogar besondere ästhetische Anschauungen findet Walzel im Prometheus: „zu einer Vorstufe der Natur macht der Künstler sein Werk, wenn er es verlebendigt wünscht“, wie Prometheus seine Pandora.[3]) Erst allmählich sei die Prometheusfigur ans Religiöse herangewachsen und der Stoff zur Darstellung des Panentheismus benutzt worden.[4])

Es ist unzweifelhaft, daß Goethes persönlichstes Erleben: sein Selbstgefühl als Künstler, das Bewußtsein einer angeborenen mächtigen dichterischen Kraft, Freuden und Leiden seines Schaffens, das Hadern mit der Gottheit, die ihm Hilfe versagt (s. oben S. 59 f.), in die Dichtung mit eingeflossen sind und dazu beigetragen haben, die Gestalt des Prometheus mit innerem Leben zu erfüllen; dieser seiner Stimmungen als einer Quelle, die die Dichtung speiste, erinnerte sich Goethe deutlich. Aber daß diese Stimmungen und Gedanken den wesentlichen Gehalt des Fragments ausmachen, bestreite ich entschieden: Gehalt und Erlebnis sind zwei verschiedene Dinge, die man nicht durcheinanderbringen oder gar verwechseln darf.

Meines Erachtens wäre es schon wenig passend, die Person des Prometheus zum Ausdruck übermächtiger Schöpfungskraft, die sich von hemmenden Einflüssen frei gemacht hat, die zu gewaltigen Schöpfungen hintreibt, zu machen. Denn Prometheus befindet sich doch in der wenig beneidenswerten Lage, seine liebste Schöpfung, den Menschen, allein nicht vollenden, nicht beleben zu können: Zeus tritt ihm hindernd in den Weg, und erst durch einen neuen Gott — Minerva —, nicht etwa aus eigener Kraft gelingt die Belebung. Also ist Prometheus von der Hilfe der Götter keineswegs frei. Nach dem Menschen aber schafft Prometheus nichts mehr, das

[1]) S. 38. [2]) S. 40.
[3]) S. 45. [4]) S. 53.

Schaffen ist zu Ende. Wenn irgend etwas, dann könnte das Drama höchstens die Schranken des Schöpfungsdranges und des künstlerischen Selbstgefühls zeigen — also gerade das Gegenteil von dem, was man fast durchweg, durch Goethes Worte verleitet, aus ihm herausliest. Auch Walzels Interpretation wird dem Gehalt des Fragments nicht durchaus gerecht. Jupiter und die Götter schaffen nicht, sondern allein Prometheus. Prometheus ist kein Schöpfer unter dem Schöpfer Jupiter, vielmehr steht gerade in dem Drama, daß das Schaffen nicht in die Wirkungssphäre der Olympier, sondern allein in die des Prometheus gehöre (V. 36 ff.). Nur dieser vermag zu schaffen und tut es auch: die Götter können es nicht, sie bedürfen vielmehr der „Mittelfigur" des Prometheus zur Weltschöpfung. Gerade die Erkenntnis dieser Beschränkung der Götter wird der Anstoß zur Absonderung und Überhebung des Halbgotts. Denn der vergißt nun seinerseits, daß er bloß eine „Mittelfigur" ist und allein im Zusammenhang mit den oberen Göttern schaffen kann. Und daß Prometheus Gott ähnlich Lebendiges schöpferisch erzeuge, steht nicht im Drama; Goethe sagt ausdrücklich, daß Prometheus dies aus eigener Kraft nicht vermag (V. 196 ff.).

Wieder hat die Forschung den Fehler gemacht, den Worten Goethes, die aus getrübter Erinnerung fließen, ohne genauere Untersuchung des Kunstwerkes selbst allzusehr zu vertrauen. Dazu den andern, die Dichtung nicht zuerst aus sich und ihren Voraussetzungen, sondern von außen, von der Stoffgeschichte, vom persönlichen Erlebnis, vom Biographischen her verstehen zu wollen. Sie hat damit dem Verständnis — wie so oft bei der einseitigen Anwendung dieser Methoden — sehr geschadet.

Von den Gedanken, die Goethe zum Verständnis seines „Prometheus" noch beibringt, ist der vom Nutzen der Absonderung für den Dichter mit Recht schon von Düntzer[1]) abgelehnt und später von niemand wieder aufgenommen worden.

Die übrigen Angaben des Dichters in D. u. W. — ich habe sie oben durch Sperrdruck hervorgehoben — hat man so gut wie gar nicht beachtet, obwohl sie den Schlüssel zum Verständnis eher geliefert hätten, als die, an welche man sich in der Folge gehalten hat. Nur v. Loeper erinnert bei dem Worte „Mittelfigur" an Luzifer und den Demiurgen der Gnostiker.[2]) So viel ich sehe, hat allein Hacker[3])

---

[1]) (1850) S. 25.

[2]) Hempelausg 22, S 440.

[3]) (1904) S. 41.

diesen Wink beachtet und im Anschluß an Loepers Anmerkung auf das eigenartige System Goethes von Luzifer und der Schöpfung verwiesen, das sich am Ende von Buch 8 in D. u. W. findet. Die Bedeutung dieser Motive hat er freilich nicht verstanden. Aber gerade in ihnen und in dem, was der Dichter über Satan und Prometheus, Teufel und Titanen sagt, nicht im Spinozismus, Panentheismus, Titanismus, Künstlergefühl usw. liegt der Eingang zum Verständnis der Prometheusdichtung. —

Um die Frage nach dem Schlusse des Prometheusfragments hat man sich, sehr zum Schaden der Sache, nicht sonderlich bekümmert. Aber Goethe macht wichtige Andeutungen, die wenigstens im ganzen und großen Antwort geben.

Zunächst zog Viehoff[1]) Goethes Bemerkung am Ende seiner Ausgabe in C heran: die Fortsetzung des Dramas habe eine Vermittlung zwischen Prometheus und den Göttern bringen sollen und zwar durch Minerva: Prometheus sollte seinen Sinn ändern. Ähnlich Morris, J. G. 6, 315. Biedermann verweist richtiger auf Jupiters Worte V. 238 ff., die Menschen sollen später, durch ihre Hilfsbedürftigkeit gedrängt, die Götterbotschaft vernehmen. Scherer: „hätte Goethe das Drama vollendet, so würde sich gezeigt haben, daß die Menschen der Götter bedürfen; die Überhebung des Künstlers [?] mußte gebeugt werden; und das Resultat mußte die Wonne sein . . . wo die Götter, Prometheus, die Seinigen und Welt und Himmel all sich ein innig Ganzes fühlen".[2]) Scherer hat, wie sich herausstellen wird, treffend geurteilt, freilich muß man von seiner Annahme spinozistisch-pantheistischer Gedanken absehen. Ähnlich Pniower Jub.-Ausg. 15, 337. Volkelt[3]) sagt sehr richtig, das Gedicht hänge mit dem Drama zusammen; „so darf man daher auch zweifeln, ob alles, was Goethe seinen Prometheus aussprechen läßt, genau so zu den typischen Lebensgefühlen des Dichters gehöre"; der selbstherrliche Trotz gegenüber den göttlichen Mächten sei eine ganz vereinzelte Erscheinung bei Goethe. Mißachtung dieser Erwägung hat sehr wesentlich mit schuld an den falschen Deutungen der Dichtung. Walzel stellt sie allerdings an.[4]) Aber er heftet den Blick doch zu sehr auf das Prometheussymbol in der Literatur und den vermeintlichen Gefühls-Panentheismus des

[1]) (1870) S. 88 f.
[2]) S. 490.
[3]) (1908) S. 23.
[4]) S. 53, 63, 66.

Fragments: so läßt er die schon von Biedermann bemerkten Stellen unbeachtet.

## § 8. Fortsetzung. Die Quellen.

Auch die Quellenforschung ist von der falschen Auffassung des Gedankengehalts der Dichtung bestimmt und darum gelegentlich auf Abwege geraten, jedenfalls nicht zum richtigen Abschluß gekommen; ein neuer Beweis dafür, daß die Erklärung des Kunstwerks und die Ermittlung seines Gedankengehaltes die nächste Aufgabe des Literarhistorikers ist. Von da aus wird die philologische Forschung am besten ihre Richtung bekommen.

Die Quellenfrage ist wirklich gefördert nur von Düntzer und Walzel.

Für Düntzer ist Goethes „Prometheus" im wesentlichen der der griechischen Mythologie. Darum bringt er in seinem grundlegenden Buch von 1850 [1]) eine ausführliche Darstellung der griechischen Sage von den Titanen, Prometheus und Pandora, besonders nach Hesiod und Äschylus. Sie ist für den Zweck gänzlich überflüssig, denn der „Prometheus" der Fragmente ist nur zum allergeringsten Teile der der griechischen Sage; sie hat — wie so manche andere Motiv- und Quellenuntersuchung der deutschen Literaturgeschichte — eher dazu beigetragen, den Blick für das Richtige und Wichtige zu trüben. Düntzer [2]) ist es bereits gewesen, der auf die Acerra philologica, Ovids Metamorphosen, Pomeys Pantheum mythicum, Le Sage's La boîte de Pandore, Voltaires Oper Pandore, [3]) Hygins fab. 142, [4]) Lucian, Rousseau's Discours sur l'inégalité, Goethes „Von deutscher Baukunst", [5]) Wielands „Beitr. zur geheimen Geschichte" usw. (1770) mit dem Prometheusgespräch, [6]) Aristophanes' Vögel [7]) hinwies. Morsch [8]) zieht noch Brumoy heran und bringt einzelne Übereinstimmungen mit den griechischen Klassikern.

Aber erst Walzel zeigt, daß die antiken Motive des Goetheschen „Prometheus" aus recht sekundären Quellen stammen, nämlich der

---

[1]) S. 1 ff. [2]) Ebenda S. 23 f.
[3]) S. 33 Fußnote. [4]) S. 34 Fußnote.
[5]) S. 36—37. [6]) S. 36 Fußnote.
[7]) S. 47.
[8]) S. 8—9. S. 9 behauptet er, Äsch. Prom. 518 ff. stünden Schicksal und Zeit höher als Zeus. Aber von der „Zeit" steht nichts da, nur μοῖραι und andere Wörter, welche den Begriff der Schicksalsbestimmung enthalten.

Hauptsache nach aus Hederichs Lexicon mythologicum, zweite Auflage 1741. Die Berührung mit Äschylus wird vermittelt durch den Artikel „Aeschylus“ in Sulzers Allgem. Theorie der schönen Künste und Wissenschaften (1771); darin ist ein charakteristisches Stück aus dem *Προμηθεὺς δεσμώτης* übersetzt. Walzel nimmt auch Kenntnis von Joh. Ernst Goldhagens Griechischer und Römischer Anthologie in deutschen Übersetzungen mit Anm. 1767 als möglich an:[1]) hier wird an einer Stelle aus Äschylus das Schicksal betont.

Zu fragen, ob P. Brumoy's Théâtre von Goethe benutzt sei, hält Walzel für zwecklos. Aber sollte Goethe die Bedeutung des Schicksals nicht eher aus Brumoy als von Goldhagen haben? Vgl. Théâtre 1732, Bd. III, S. 187 . . . la Destinée: et Jupiter même lui est soumis. Ebenda S. 183: [Prométhée], cède pour un tems à l'invincible nécessité. C'est ainsi qu'il appelle le Destin.

Aus griechischen Motiven — das scheint das Ergebnis der Quellenuntersuchung — setzt sich im wesentlichen die Goethische Dichtung zusammen.

Die Sache verhält sich ganz anders. Doch ehe der Nachweis dafür geliefert werden kann, muß die Dichtung selbst zu Worte kommen.

## § 9. Erklärung der zwei Akte: die höheren Mächte.

Drei Schichten der Wesen heben sich im Drama voneinander ab: Lebensquell, Schicksal und Zeit; die Götter des Olymp; Prometheus, Epimetheus und die Schöpfung des ersteren, im besonderen die Menschen.

Diese drei Schichten, jede in sich wieder abgestuft, bilden einen Abstieg vom Erhabensten, Unendlichen bis zum irdisch Menschlichen, und zwar so, daß wenigstens im Reiche des Übermenschlichen auf eine paarweise Gruppierung der Mächte Wert gelegt wird.

Er ist durchaus notwendig, diese Schichten ihrer metaphysischen Ordnung nach — denn um metaphysische Dinge handelt es sich — und jede für sich genau zu betrachten, wenn man den Sinn der bisher völlig mißverstandenen Dichtung ermitteln will.

---

[1]) S. 52.

Lebensquell; Schicksal und Zeit.

Alles Leben ist entströmt und entströmt dem Lebensquell (203),[1]) das Leben der Götter ebenso, wie das der irdischen Kreaturen (317 f.; 212—215). Über allen Wesen stehend ist er nicht persönlich gedacht.

Den Strom, der sich aus diesem Quell ergießt, verwaltet das Schicksal. Auch diese Macht ist unpersönlich zu denken. Ihm allein steht es zu, das Leben zu schenken und wieder zu nehmen (201—204). So ist es die oberste tätige Macht, die alles, was da ist, beherrscht, die Götter nicht ausgenommen. Auch diese müssen sich seinem Walten fügen, das erkennt der Gott Merkur ohne weiteres an (44). Das Schicksal — dies ist der Sinn der Verse 35—46 — hat den Göttern, wie dem Prometheus, auf der Stufenleiter der Wesen ihren Ort und ihren Wirkungskreis angewiesen, darüber hinaus können sie nicht treten. Die Götter dürfen und können nicht in die Sphäre des Prometheus eingreifen (72—77), sie vermögen nicht das, was Sache des Prometheus ist, das Schicksal „hindert sie daran" (so ist V. 44 zu ergänzen). Jupiter kann auch nicht hindern, was das Schicksal von Ewigkeit her beschlossen hat (203—204, 201—202: 220—221); als er es einmal versucht, erfüllt sich der Wille des Schicksals durch Minerva. Andererseits kann auch Prometheus nichts, was das Schicksal nicht gestattet. Seine Auflehnung gegen die Götter ist keine gegen das Schicksal: im Gegenteil sie erfüllt gerade dessen Absichten. Das meint Zeus mit V. 220—221. Prometheus erkennt dessen Macht auch an (45).

Neben dem Schicksal steht als höhere, gleichfalls unpersönliche Macht die Zeit, die allmächtige. Auch sie Herr der Wesen, der Götter wie des Prometheus (28—30). Ihre Bedeutung bleibt schattenhaft, sie wird nur ein Mal erwähnt. Aber eins ist deutlich und kommt in der Ode V. 465—468 noch schärfer zum Ausdruck: Schicksal und Zeit stehen unter dem „Lebensquell" und bilden ein irgendwie zusammengehöriges Paar. Der Gedanke des Dichters ist wohl: in der obersten Schicht der Wesen bewegen wir uns im Unpersönlichen und Zeitlosen, die Zeit übt ihre Herrschaft aus, wird bestimmend erst für die Wesen der zweiten und dritten Schicht.

[1]) Des Lebens all = alles Lebens.

Die olympischen Götter.

Sie sind unendlich (32); sie machen Anspruch auf Allwissenheit, denn sie sehen im Gegenwärtigen das Vergangene und das Zukünftige (144 f.); ebenso auf Allmacht (35), Allgütigkeit (231).

Indes spricht Minerva nur von Dauer, Macht, Weisheit, Liebe (156—157). Die Abschwächung der Prädikate ist vielleicht vom Dichter beabsichtigt. Denn die Götter sind dem Lebensquell, Schicksal und Zeit gegenüber beschränkt in ihrem Wesen, Dasein und Wirken (30, 44 f., s. oben). Aus dem Lebensquell stammt ihr „Wesen“ (= essentia) (317—318), sie existieren in der Zeit (29—30), den Strom des Lebens haben sie lediglich nach dem Willen des Schicksals zu leiten (200. 201—202. 205. 212. 187—188). Auch in die Sphäre des Prometheus können sie nicht eingreifen: also sind die Götter nach oben und unten hin beschränkt.

Sie wohnen, im Raum, auf der Spitze des Olymp, die in den Himmel hineinreicht (64. 68. 128), und beherrschen von da Himmel und Erde (64—66. 223—225). Und sie haben Persönlichkeit, Individualität. Der Dichter wählt darum die plastische, anschauliche griechische Götterwelt, um die Götter seines Dramas recht greifbar vorzuführen. Auch darin stehen sie den transzendenten Mächten der ersten Ordnung nach, die Raum, Zeit, Individualität nicht beengt.

Der oberste der Götter ist Jupiter (132), der Donnergott, dem der Donnervogel die Blitze trägt (150 f.). Er ist weise (242): er weiß, daß die Belebung des Menschengeschlechts Bestimmung war (221), er weiß, was kommen wird (144—145. 220—241). Er ist mächtig: er hat unter dem weiten Himmel, auf der unendlichen Erde und über alles, was da ist, die Herrschaft (222—225), alles ist verbunden ihm als Knecht zu dienen (227); die Götter erkennen das auch an (193—194). Aber er herrscht väterlich über alle (228). Wer ihm gehorcht, dem geht es wohl, wer sich seinem Fürstenarm widersetzt, dem geht es schlimm (228—230). Er ist das Urbild des patriarchalischen Selbstherrschers. Denn er ist auch allgütig (231. 242): er vergibt Verbrechern ihre Missetat. Darum kommt ihm auch Liebe und Preis von Erde und Himmel zu (233 f.), die Götter bewegen sich jauchzend um ihn herum (216—217).

Er ist der Vater aller Wesen, welche unter ihm stehen: der Götter, des Prometheus und Epimetheus, im weiteren Sinne auch der Menschen (228). Darum heißt er Allvater (231).

Trotz der Fülle seiner Göttlichkeit teilt Jupiter die Beschränkung aller Götter gegenüber den Wesen über ihnen und unter ihnen (Prometheus).

Dieser oberste Gott hat nun trotz seiner Beschränkung nach unten hin in die Sphäre des Prometheus hinübergegriffen. Person und Dienste desselben hat er für sich in Beschlag genommen, die übrigen Götter sind ihm gefolgt. Er behandelt den Prometheus, als ob dieser lediglich für ihn und die andern Götter da sei (126—129). Weil er sich in der Macht weiß (134), nimmt er ihn, seine Kraft, seine Dienste, wie sein Eigentum in Anspruch (vgl. 130). Es tritt also in seinem Walten ein Zug des Eigennutzes hervor (vgl. 146—148). Die andern Götter schließen sich ihm an (31—32. 209 ff.).

Und ebenso greift der Gott in die Sphäre des Schicksals hinauf. Denn er scheint im Schöpfungsplan nicht „uranfängliche", sondern eigene, eigennützige Weisheit zu vertreten (146—148), er verweigert es — darüber unten genauer — dem abtrünnigen Prometheus den Lebensquell in seine Menschen zu leiten und hindert dadurch die Vollendung der vom Schicksal und der Zeit bestimmten Tagewerke der Schöpfung (142). Das durfte er nicht, denn „dem Schicksal ist es, nicht den Göttern, zu schenken das Leben und zu nehmen" (201—202), und: die Menschen des Prometheus sollten sein (220—221) — sagt Jupiter selbst.

Der Gedanke des Dichters ist: Eigenwille und Eigentumsanspruch treten bereits in der Schicht der Olympier, d. h. zugleich mit der Individualität, hervor.

Neben Jupiter steht seine Gattin, die mit ihm auf dem Olymp thront (6—7). Ihr Wesen bleibt schattenhaft: sie wird nur einmal erwähnt, ihr Name wird — offenbar absichtlich — nicht genannt[1]). Ihr Verhältnis zu den andern Göttern bleibt dunkel. Wir erfahren nur, daß sie die Mutter des Prometheus und Epimetheus ist (7. 15. 61. 88). Von ihrer Beteiligung an den Übergriffen des Gatten wird nichts gesagt. Auch ist sie gewiß nicht die Mutter des Merkur und der Minerva.

---

[1]) Es ist darum übel angebrachte Gelehrsamkeit, wenn Morris sie J. G. 6, 314 — nach Hederich — „Juno" nennt. Mit diesem Namen kommen Vorstellungen in das Drama, die mit dessen Sinn schwerlich zusammenpassen.

Unter Jupiter steht das neue Paar Merkur und Minerva als seine „Kinder". Von einer Mutter beider erfährt man nichts.

Merkur ist „Sohn" Jupiters (209). Er wird ausdrücklich den Göttern des Olymp zugerechnet (217—218). Er ist der Bote, durch den Jupiter zu Prometheus redet (1 ff.). Seine hervorstechenden Eigenschaften sind Gehorsam und Liebe. Weil er Allvater streng gehorsam ist, entsetzt er sich ganz besonders über Prometheus' Rebellion (209 ff.) und Hochverrat. Er steht ganz auf Seite Allvaters (6—7. 16 ff. 21. 31 f.). Mitleidsvoll, in überquellender Güte möchte er dann, daß ihn der Vater sofort zu den Menschen sende, ihnen seine väterliche Güte und Macht zu verkündigen (235—236). „Noch nicht" sagt Zeus und deutet damit an, daß dem Sohne dereinst eine wichtige Rolle bei der Vermittlung zwischen ihm und den Menschen zufallen werde (238).

Neben Merkur tritt von den Göttern unter Jupiter nur noch Minerva, die „Tochter" des Zeus, hervor (97, 210). Sie ehrt ihren Vater Zeus (98). Aber wie sich Jupiter dem Schicksal gegenüber eine gewisse Freiheit herausnahm, so sie sich dem Vater gegenüber. Denn sie leitet den Lebensquell, den Jupiter verschlossen hat, in die Statuen des Prometheus (203, 212). Sie tut es, weil sie in einem ganz besonders engen und innigen Verhältnis zu dem im Range unter ihr stehenden Prometheus steht; denn sie ist „seine" Göttin (96), und hängt ihm mehr an als dem Vater Jupiter und den Göttern (99). Über sie näheres weiter unten.

So stellt der Dichter dar, wie sich in der Schicht der unter Jupiter stehenden Götter wiederholt, was Jupiter selbst getan hat: Eigenwille und Auflehnung (bezw. Absonderung) nach oben, einseitige Hinwendung nach unten. Aber des Schicksals Wille wird durch diese Bewegungen in der Götterwelt nicht auf die Dauer gehindert, sondern gerade erfüllt. —

Minerva leitet in ihrer Doppelstellung zur dritten Schicht der Wesen hinüber, in der wieder ein Paar auftritt:

### Prometheus und Epimetheus.

Epimetheus ist der Gehorsame, der mit den Göttern in Verbindung bleiben will und alles mißbilligt, was die ursprüngliche Einheit stört (82—86, V. 76 ist ironisch zu verstehen). Ihm steht gegenüber Prometheus. Der Gegensatz Merkur — Minerva wiederholt sich in der tieferen Schicht. Das Wesen und die Ent-

wicklung des Prometheus wird vom Dichter besonders genau dargestellt.

## § 10. Fortsetzung: Prometheus.

Der Weltschöpfer.

Prometheus ist der Sohn des Zeus und seiner auch im Olymp wohnenden Gemahlin (6—7): olympische Götter, Wesen der zweiten Schicht, sind also seine Eltern. Aber er selbst ist kein Gott, fühlt sich auch nicht als solcher: er wird als Halbgott zu denken sein (33).

In engster Verbindung und vollster Harmonie mit den göttlichen Eltern wächst Prometheus auf. Vater und Mutter stehen ihm, solange er klein ist, zur Seite (14—15), reichen ihm Hilfe (16 f.) und behüten ihn vor Gefahren (21—23). Er seinerseits zollt ihnen dafür Gehorsam und läßt sich willig von ihnen bilden, wie sie wollen — für ihre Zwecke (18—20).

Prometheus ist zunächst überzeugt, daß seine Eltern und die andern Olympier Götter im vollen, unendlichen Sinne seien: daß sie das Vergangene und Zukünftige im Gegenwärtigen sähen (Allwissenheit), im Besitz uranfänglicher Weisheit und ohne Eigennutz wären (144 f.). So bleibt er in seiner Kindheit den Eltern und den Olympiern überhaupt zugetan. Das innere Band zwischen ihm und ihnen zerreißt nicht, er dient ihnen freiwillig, weil aus Achtung. Oft trägt er in selbstgewählter Knechtschaft die Bürde, die die Götter in feierlichem Ernst auf seine Schultern legen, er ist ihre Vertrauensperson, er handelt im Einklang mit ihrem Willen, er ist ein Diener, auf dessen Werke und Ergebenheit (vgl. auch 64 ff.) die Götter Wert legen (137 ff.).

Gegen seine Tätigkeit lehnen sich die Titanen auf — Prometheus selbst ist kein Titan![1]) — aber er hat die Kraft, ihnen zu trotzen (26—27).

---

[1]) Prometheus ist also bei Goethe nicht der Titan. Als Sohn des Zeus und dessen olympischer Gattin, bei seiner von Anfang an bestehenden innigen Beziehung zur Minerva — s. unten —, kann er es auch nicht sein. Die Titanen sind hier Mächte, die sich gegen ihn, den Weltschöpfer, auflehnen und die er — wie er später glaubt — aus eigener Kraft mit Erfolg (26 – 27) besteht. Man beachte also, im Drama steht nichts davon, daß sich die Titanen gegen Zeus empören; es ist falsch die Stelle V. 27 nach der bekannten griechischen Sage zu erklären (vgl. Brumoy, Théâtre III, 184). Vgl. unten S. 109, 110.

Ihres ergebenen Dieners bedienen sich die Götter nun bei dem großen Werke der Schöpfung. Denn auf Geheiß der Olympier schafft Prometheus die Welt (141—142).

Die ersten Tagewerke (142) vollendet er ganz unter ihrer Leitung und nach ihrem Gebot, worin sich, wie er meint, uranfängliche, uneigennützige Weisheit offenbart (146—148). Noch ist er im Einklang mit den Göttern, noch ist er an ihnen nicht irre geworden (141—148). So ballt er den weiten Raum in seiner Faust und schafft im Anfang Himmel und Erde (36—39, 176—177), er schafft das Meer (182 ist es vorhanden), die Pflanzenwelt (179, nach V. 249), die Sterne (79), Sonne und Mond (119, 369. 370), die Tiere (318), d. h. die Werke der ersten fünf biblischen Schöpfungstage sind im Drama fertig.

Nun breitet sich unter dem Himmel der Götter durch Prometheus' Tätigkeit die große, herrliche Schöpfung aus — und noch fühlen sich die Götter und Prometheus, der Himmel der Olympier und die Welt des Prometheus als ein ungetrenntes, inniges Ganze (83—86). Noch geht kein Riß durch das Universum.

Bei diesem großen Werke, und überhaupt von Anfang an steht Prometheus in ganz besonderer Beziehung zur Minerva, „seiner" Göttin (96, 206). Auch sie ist Kind des Zeus, aber schwerlich von Goethe als Schwester des Weltschöpfers gedacht, so etwa wie Epimetheus dessen Bruder ist. Denn sie ist Göttin und gehört als solche zu der höheren, zweiten Schicht der Wesen.

Das Verhältnis des Prometheus zur Minerva wird sehr eigentümlich geschildert.

Die Göttin ist zwar enge mit ihrem Vater verbunden: sie ist Tochter des Zeus und ehrt ihn (98). Aber den Prometheus liebt sie (99), ihm steht sie innerlich näher, obwohl er der Ordnung nach unter ihr steht. Minerva ist dem Geiste des Prometheus, was dieser sich selbst ist (100 f.). Wenn Prometheus zu reden glaubte, sprach Minerva aus ihm, wenn er glaubte, sie spräche zu ihm, war es seine eigene Seele; ihre Worte waren die — wie Prometheus meinte — angeborenen Harmonien, welche aus seinem Inneren erklangen (102 bis 108). Auch wenn die Göttin abwesend ist, wie die untergegangene Sonne der Welt, so ist sie ihm doch ewig gegenwärtig und umgibt seine Seele mit Wonneruh (117 ff.). So innig sind Göttin und Halbgott verbunden, daß sie vollkommen eins sind

(114 f.). Dies Verhältnis, das sich in inniger, wechselseitiger Liebe äußert (99: 115—116), besteht von Anbeginn (102) und wird ewig dauern (116).

Goethe will sagen: Minerva und Prometheus bilden eine Einheit und sind doch zwei Personen (114 f.), und da die Göttin das höhere Wesen ist, so besteht zwischen dem Halbgott und ihr das Verhältnis der metaphysischen Immanenz, des Ineinanderenthaltenseins bei Verschiedenheit der Person.

Das Himmelslicht der Minerva hat dem Halbgott von Anbeginn an sein Inneres erleuchtet[1]) (102), es hat ihm also auch bei der Schöpfung beigestanden.

Die Göttin ist also in Wirklichkeit der schöpferische Geist, die vorstellende und bildende Geisteskraft des Prometheus, welche, über seine Person hinausgreifend, im Transzendenten wurzelt, ein Ausfluß des Transzendenten ist und aus diesem heraus in ihn hinein wirkt. Die Dichtung spielt hier stark ins Metaphysisch-Spekulative hinüber.

Dasselbe gilt von den Worten, mit denen Prometheus auf den Schaffensvorgang hindeutet. Sie schließe ich darum gleich hier an.

Prometheus hat sich ausgedehnt und erweitert zu einer Welt (42—43), er hat sich von sich selbst geschieden (40—41). So entstand der weite Weltenraum, den er dann formend in seiner Faust ballte und so Erde und Himmel[2]) schuf (37—39): dichterischer Ausdruck der metaphysischen Emanation, einer Vorstellung, der der Gedanke des Zeugens und zugleich Empfangens, dann des Wachstums und des Gebärens der Frucht zugrunde liegt.

Das tritt sehr deutlich hervor, wo Prometheus — natürlich aus seiner eigenen Erfahrung heraus — der Pandora erklärt, was der „Tod" sei. Er hat der Schmerzen und der Freuden viele gefühlt (366, 381) und geahnt (391—394), viele Wünsche sind in ihm aufgestiegen (92). Da ist ein Augenblick gekommen, der alles erfüllte, alles was er gesehnt, geträumt, gehofft, gefürchtet (397—399). Aus dem innersten, tiefsten Grunde ganz erschüttert fühlte er alles, was ihm Freude und Schmerz jemals in Fülle gegeben (402—404), sein Herz erschwoll und wollte

---

[1]) V. 102 erg. vor „Sind" ein „Es".

[2]) Aus deren Stoff wohl das übrige. Vgl. die Schöpfung des Menschen.

sich in Tränen erleichtern, vermehrte dadurch aber nur die Glut der inneren Aufregung (405—407), alles klang an ihm, bebte und zitterte, die Sinne vergingen, er schien sich selbst zu vergehen, er sank, alles versank um ihn her in Nacht, in dem innersten, eigensten Gefühl umfaßte er in stürmendem Genuß eine Welt (408 bis 414), umfaßte d. h. umschloß, faßte er in sich die Welt, die in ihm entstand. Es ist der Zustand, dessen Fortsetzung V. 40—44 schildern. Dieser Zustand der Begierde, der Freude, des Schmerzes löst sich auf in Wonneschlaf; Erquickung folgt (419—421), dann das Erwachen (422).

Man kann beide Stellen nur verstehen, wenn man Prometheus als Zeuger und Gebärer der Welt in einer Person faßt, natürlich im metaphysischen Sinne der alten Emanationssysteme. Die metaphysische „Konzeption" und „Geburt" der Welt wird V. 402 ff. und V. 37 ff. beschrieben; die Farben sind den physiologischen Vorgängen entlehnt. Die Beziehung zur Konzeption hat der Rezensent in den Bl. f. lit. Unterh. S. 980 und nach ihm Morris[1]) richtig erkannt.

Prometheus vollendet die Werke der — nach der Bibel — fünf ersten Tage der Schöpfungswoche und genießt sie: der süße Dämmerschein der weggeschiedenen Sonne umgibt seine Seele mit Wonneruh (118—122), ihre Frühlingswärme gießt Wonne in sein Herz (181), der Schatten der Bäume spendet ihm labende Kühle (179—180), die laue Welle des Meeres schmiegt ihm Zärtlichkeit an den Busen (182—183), er schmeckt in seiner Schöpfung reinen Himmelsglanz und genießt innere Seelenruhe (184—185), — er hat Freude und Genuß von seinem Schöpfungswerk, denn es ist ihm wohl gelungen.

So schafft Prometheus treu im Dienst der stolzen Bewohner des Olymp. Sie nehmen ihn als ihren ergebenen Diener weiter in Anspruch (126—129). Offenbar soll er nun das Werk der Schöpfung in ihrem Sinne, nach ihrem Willen, aber zugleich in ihrem besonderen Interesse, zur Erweiterung und Stärkung ihrer Macht (220—227), weiter führen (vgl. 146—148). Das soll geschehen durch die Erschaffung des Menschen, der Krone der Schöpfung: denn auch der „soll" sein (221). Es tritt an diesem Punkte der Kosmogonie der oben bemerkte „Eigennutz" der Götter,[2]) das Streben nach „Eigen-

---

[1]) Goethe-Studien I, 242.
[2]) S. Vers 148.

tum"[1]) und eine gewisse „Eigenmächtigkeit" im Schöpfungsplan den höheren Mächten gegenüber, hervor.[2])

Der Abfall.

Dies fühlt jetzt Prometheus. Noch ein anderes kommt hinzu. Die Himmelsluft der Minerva entwickelt die Kräfte des Halbgotts: schaffend, erfüllt vom Schöpfergeist, wird er mächtiger (124—125). Er sieht die metaphysische Begrenztheit der Olympier (129, 130; 36—43). Sein Selbstgefühl wächst dadurch. Er fühlt sich als selbständigen, wahren, einzigen Schöpfer, denn die Götter vermögen ja — nach des Schicksals Ordnung — nicht zu schaffen (36, 44). So bildet er sich bald so viel wie ein Gott ein, obwohl er weiß, daß er keiner ist (33—34). Schon fühlt er sich den Göttern dem Wesen nach gleich (158), ebenso ewig (160), weise (166), mächtig (136). Und nun greifen in seiner Seele Gedanken — nicht ganz unberechtigte! — um sich, die ihn beunruhigen[3]) (25) und die die Eltern, die Götter, nicht fernhalten können — ein neuer Beweis ihrer Ohnmacht (24—25): die Götter sind nicht uneigennützig (148, 18—20, 22 f.), sie haben keine uranfängliche Weisheit (146—147); den Eltern gegenüber ist er quitt (18 f.).

Nun betrachtet er sein früheres Verbundensein mit den Göttern kritisch: er leugnet jede unmittelbare kräftigende Einwirkung derselben auf sein Herz ab (24—25, 26—27), er leugnet, daß sie ihn wirklich geschützt haben und schützen konnten (21—23). All das ist sein Verdienst und das der allmächtigen Zeit (28—30), ohne den Beistand der Olympischen ist er zum Manne geworden.

So kommt Prometheus schließlich zu dem kühnen Gedanken: Sind jene Olympier überhaupt Götter? Stehen sie an Wert wirklich über mir? Sie sind wohl nicht unendlich oder allmächtig und vermögen nichts! (33, 35—36). Sie sind auch nicht allwissend (143—145) und, als dem Schicksal und der Zeit unterworfen, nicht Herren, sondern Vasallen! (47, 30). Die frühere Verehrung und Achtung vor den Göttern schwindet.

Es entsteht in der Seele des Halbgotts allmählich die Neigung, sich von den Göttern, seinem Ursprung und seinen Herren,

---

[1]) S. V. 126 f.

[2]) Daher wird von Prometheus das Uranfängliche und Uneigennützige der Weisheit der Götter bezweifelt (V. 147 f).

[3]) „neidschen" = beunruhigen. D. Wb. 7, 564.

loszulösen, die Schöpferkraft, die er stetig wachsen fühlt, als sein Eigentum zu betrachten und sie zu brauchen, wie er will (130). Auch den Kreis, den seine Wirksamkeit erfüllt, d. h. den Kreis der Schöpfung, hält er nun für sein persönliches Eigentum (76 — 78). Darin ist er nicht für die Olympier (133), sondern — wie er meint — ausschließlich für sich da (131—132). Er will nun nichts mehr für die Götter tun, sondern seiner eigenen Weisheit, seiner eigenen Entschließung folgen, weil er ebensoviel ist wie jene (135 bis 136).[1])

Es wiederholt sich in Prometheus die Stimmung und Willensrichtung des Vaters Zeus, mit dem Fortschreiten der Kosmogonie entsteht größeres Machtbewußtsein, Eigentumsanspruch, Eigennutz, schließlich Gedanken der Auflehnung und Absonderung.

Auf das Gefühl, mit den Göttern ein inniges Ganzes zu bilden, legt Prometheus bald keinen Wert mehr; diese Harmonie kennt er, von ihr hat er persönlich nichts als Knechtsdienst (83 bis 87, 138). Er geht immer weiter. Schon leugnet er, Vater und Mutter zu haben; er ist von Ewigkeit her und ewig — wie Zeus — und alles durch sich (8 ff., 162). Schließlich erkennt er die Götter nicht mehr als seine Herren an (47). Seine Herren sind allein die allmächtige Zeit (29 f.) und das Schicksal (45). Beide herrschen auch über die Götter; also steht er diesen völlig gleich (158 f.). Ja, er ist ihnen überlegen: er kann schaffen, sie nicht (36 ff.).

Damit ist Prometheus innerlich von den Olympiern los.[2])

In dieser rebellischen Stimmung setzt er sein Werk fort: am letzten Tage der Schöpfung formt er aus Letten (213) Menschenbilder, Männer und Weiber in großer Anzahl. Er formt sie in einem Hain (nach 47) östlich vom Kaukasus (119 f.). Er schafft sie nach seinem Bilde (245), d. h. er legt all sein Wesen (166 f., 170), alle seine Stimmungen, die er bisher erlebt hat, freudige (173 ff.) und schmerzliche (247) in sie hinein. Alles was sein Busen hegt, verkörpert er so in ihnen (52 f.).[3]) Seine Weisheit drückt er in der Stirn männlicher Bildnisse aus (167 f.), seine

---

[1]) V. 135 = ich habe auch meine Gedanken, meine Ansprüche, wie die Olympier.

[2]) An diese Stelle seiner Entwicklung würde der „Monolog" gehören.

[3]) V. 52 ergänze: habe ich in euch verkörpert.

Widerstandskraft und Mut in der Brust derselben (170 f.), sein ganzes Gefühlsleben in der Pandora (173 ff.). Denn ihr verleiht er alles Wonnegefühl, das ihn je erquickt (178), sein Naturgefühl (179—181), all seine Zärtlichkeitsempfindung (183), das Gefühl jedes reinen Himmelsglanzes und Seelenruhgenusses (184—185). Bei diesem Geschöpf verweilen seine Gedanken am liebsten: „meine Pandora!" (186); sie ist sein Liebling, denn sie ist ganz Gefühl.

Prometheus formt ein Geschlecht, das ihm gleich sei in Leid und Genuß der Freude (245 ff.). So sieht er dann mit Recht im Menschengeschlecht seinen Geist tausendfach geteilt und doch ihm daraus ganz zurückstrahlend (94 f.).[1] Auch die Verachtung der Götter pflanzt er seinen Naturen ein (248 f.).

Jetzt steht des Prometheus ganzes Wesen und Wünschen (91 bis 93), sein ganzes Innenleben zerlegt und gestaltet vor ihm da, das Werk vor dem Bildner.

Diesen Geschöpfen gegenüber fühlt er sich als Vater. Von Goethe wird immer wieder stark das Vater- bzw. Kindesverhältnis betont (270, 271, 319, 321, 51). Darin schweift die Dichtung wieder ins Metaphysische hinüber: die Menschheit ist aus Prometheus entsprungen. Vielleicht darf man zur Erklärung darauf hinweisen, daß der Halbgott den Weltstoff, aus dem er das Einzelne, auch den Menschen, formt, aus sich hat „emanieren" lassen, ebenso wie das Geistige, das er in die Menschen hat einströmen lassen, aus seiner Seele geflossen ist. S. oben S. 92 f.

Prometheus hat zunächst die Werke der — nach biblischer Rechnung — ersten fünf Tage[2]) vollendet (142). Die Erschaffung des Menschengeschlechts, in das er sein ganzes Wesen und Erleben, seine ganze stürmende Leidenschaft gelegt hat, ist für ihn ein besonderes Erlebnis, der Höhepunkt des Schöpfergefühls.

Diese Menschenwelt nimmt nun den Sinn des Halbgotts ganz gefangen. Er löst sich jetzt auch äußerlich völlig los von den Göttern. Seine Welt ist jetzt ganz allein die Welt seiner Menschenbilder (90, 244). Dort ist alles, was er wünscht, gestaltet (92 bis 93), die übrige Kreatur interessiert ihn nicht mehr (83—86, 90—95). Der Riß durch das Universum ist vollendete Tatsache.

---

[1]) V. 90—95 sind etwas verschlungen. Es gehören zusammen V. 90, 92, 93 und V. 91, 94, 95. S. Fittbogen S. 30 ff.

[2]) Diese Zahl steht nicht im Text.

Immer einseitiger, ausschließlicher und mit aller Kraft seiner Seele wendet er sich dieser Menschenwelt zu. Die Menschen sind seine Kinder, die er liebt (51, 95). In ihrer Gesellschaft verweilt er immer, keinen Augenblick mag er sich von ihnen entfernen (48 ff.). Die Kluft zwischen Prometheus nebst seiner Menschenschöpfung und der übrigen Schöpfung nebst den Göttern wird breiter.

Dadurch, daß Prometheus die Menschen ganz nach sich gebildet hat, auch in bezug auf die Götterverehrung, hat er sie von vornherein in einen Gegensatz zu den Olympiern gebracht. Der Wille des Zeus ist in diesem Werke des letzten Schöpfungstages nicht oder mindestens nicht ganz ausgedrückt. Zeus wollte neue, ergebene Knechte (226—227), aber diese Geschöpfe sind auf Loslösung von den Göttern angelegt.

Noch sind die Menschen bloßer Ton: sie leben nicht. Zwar spricht das Auge des Mädchens schon (54), aber das Gefühl fehlt (53); die Lippe scheint zu reden, aber das Leben ist nicht vorhanden (35—57). Prometheus möchte seinen Statuen das Leben verleihen. Aber er kann es nicht: das liegt außerhalb seiner Sphäre. Hier ist er auf die Hilfe der Götter angewiesen. Der Quell des Lebens floß seiner Schöpfung, solange der Halbgott mit der Gottheit verbunden war: Tiere und Pflanzen hat er noch lebendig geschaffen. Jetzt aber stockt der Strom. Jupiter hat ihn vor dem Rebellen verschlossen (203 f., 187 f.), er kann nur von den Göttern (187, 203) im Einklang mit dem Schicksal (201) wieder geöffnet werden, nicht vom Schöpfer selbst.

Es ist der brennende Wunsch des Prometheus, seine Menschen zu beleben (56, 191).[1]) Aber Jupiter weigert sich, den Quell des Lebens fließen zu lassen (204).

Ihm und der Mutter liegt sehr daran, daß sich Prometheus nicht von ihnen loslöse. Darum senden sie vom Olymp den Merkur (6), und zwar wiederholt mit verschiedenen Vorschlägen (61—63). Diese sind anfangs wohl sehr kategorisch gewesen: Merkur hat von dem „Rechte" der Götter auf Prometheus' Kräfte gesprochen (126—129). Jedenfalls will der oberste der Olympier nicht eher die Statuen beleben, als bis Prometheus seinem Antrag Gehör gegeben (187 ff.). Dieser weist die Vorschläge zurück. Endlich

[1]) V. 191 erkl.: dies Anerbieten, meine Gestalten lebendig zu machen, war das Einzige, was mir bei dem Antrag lockend erschien.

läßt sich Jupiter — der aus den oben entwickelten eigennützigen und auch metaphysischen Gründen das größte Interesse daran hat, Prometheus festzuhalten — zu einem billigen, entgegenkommenden Vorschlag herbei: der Halbgott soll den Sitz der Götter auf dem Olymp einnehmen, von dort über die Erde herrschen und gleichsam der Gott der Erde sein (64—66). Die Götter wollen also mit ihm die Herrschaft teilen (70). Nimmt Prometheus diesen Antrag an, wird Jupiter seinen Statuen das Leben erteilen (187—190), d. h. die Schöpfung wird leben, wenn Prometheus seinen Zusammenhang mit den Olympiern wieder hergestellt hat.

Mit diesem Anerbieten von Vater und Mutter kommt Merkur zu dem Rebellen (6 ff.) in den Hain (1); es ist gegen Abend (118), der — nach der Genesis — sechste Tag der Schöpfungswoche neigt sich dem Ende zu.

Der Götterbote trifft den Prometheus bei den Menschenbildern, die er geschaffen (49 f.). Aber Prometheus weist kurzweg das Anerbieten zurück. Er hat nichts zu teilen; denn was er besitzt, den Kreis, den seine Wirksamkeit erfüllt (77), hat er schon, und den können ihm selbst die Götter nicht wegnehmen (70—72); er betont hier sehr stark sein Eigentum. Und dann überhaupt: er will nicht. Er setzt eigenwillig einfach seinen Willen gegen den der Götter, obwohl der Vorschlag billig ist (1—5, 61—63). Lieber mögen die Statuen leblos bleiben: dann sind sie wenigstens frei (196 ff.), weil ohne den Willen und ohne Zusammenhang mit den Göttern geschaffen. Immer trotziger wird der Halbgott: mit Absicht vergrößert er die Kluft zwischen den Olympiern und sich nebst seinen Menschen.

Schließlich erklärt er geradehin, er wolle kein Sklave sein (150 ff.), er will nicht den Knecht machen (192): „geh, ich diene nicht Vasallen" (47). Damit kündigt er den Göttern den Dienst auf. Nun hat sich Prometheus auch äußerlich offenkundig und völlig von ihnen getrennt: der Riß ist endgültig (75). Rücksichtslos setzt der Weltschöpfer s e i n e n p e r s ö n l i c h e n W i l l e n durch und behauptet sein E i g e n t u m s r e c h t an der M e n s c h e n s c h ö p f u n g (74—75). Das ist offene Rebellion und Hochverrat (209 ff.). Und nicht nur von den Olympiern trennt er sich, auch von seiner Schöpfung, soweit sie über der Erde ist: der Himmel rückt ihm fern (83—88), nicht einmal die Sterne sollen ihn begaffen, sie werden ihm fremd und gleichgültig, auch er geht sie nichts mehr an (79 ff.); sein

Interesse haftet nun lediglich an dem Ort, wo seine Menschen wohnen, an der Erde.

So ist jene frühere Harmonie hin, in der die Götter, Prometheus, Welt und alle Himmel sich ein inniges Ganzes fühlten (84 bis 86). Prometheus steht jetzt allein (82); eine Kluft spaltet endgültig und unüberbrückbar das Universum.

Und diese verbreitert Prometheus immer mehr. Seine leidenschaftliche Erregung gegen die Götter steigert sich zum Haß (155): er wird Feind des Zeus (97).

Niemand billigt sein Verhalten. Der freundliche Merkur nennt ihn einen Toren (50), der eigene Bruder Epimetheus eigensinnig (83), Minerva ungerecht (155) — ein deutliches Zeichen dafür, daß auch der Dichter das Verhalten des Prometheus nicht billigt, sich also keineswegs mit ihm verselbigen will. Die Literaturgeschichte hat diesen Wink nicht beachtet und Worte und Taten des Rebellen für den positiven Ausdruck der Meinung des Dichters genommen.

Aber die Klagen Merkurs, die Vorwürfe des Bruders machen keinen Eindruck (59). So bleibt der Lebensquell verschlossen: die Schöpfung stockt und kann nicht zu Ende kommen.

Der gewaltige Trotz des Prometheus, der sich in seiner Schöpferkraft fühlt, macht allmählich Eindruck auf Minerva, die zwischen Zeus und ihm zu vermitteln kommt (96—99). Sie nähert sich schon V. 134 und 149 seinem Standpunkt, schließlich nimmt sie seine Partei (200—205) und öffnet ihm den Quell des Lebens wieder (210—212), so daß Prometheus unter Umgehung des obersten Gottes seine Geschöpfe zum Leben bringt (203 bis 205), er selbst oder Minerva, das ist ja dasselbe (205—206) (vgl. 100 ff.).

Die Menschenbilder sind nun lebendig (209—214). Jauchzend bewegen sie sich um Prometheus herum, wie die Götter um Zeus (210—218). Der Halbgott steht da als Gott der Erdenmenschen, Mittelpunkt seiner Welt (243—244), wie Allvater als der der Olympier im Himmel. Der Parallelismus ist beabsichtigt.

### Prometheus und die Menschen.

Des Schöpfers innigster Wunsch ist erfüllt. Nun wendet er sich seinen Menschen ganz und gar zu. Er belehrt sie in Künsten: Hüttenbau (250—251, 256—270), Wundenheilung (304—305, 387—388). Er deutet ihnen ihr Innenleben (363 ff.). Der

Dichter will sagen: immer mehr sondert sich Prometheus von den Göttern und dem Himmel ab, immer breiter wird die Kluft, die er gerissen, aber freilich, dabei steigt die Kultur in der Menschenwelt.

Und andererseits: die Menschen tragen — geteilt — das Wesen ihres Schöpfers in sich, sein Geistes-, Willens-, Gefühlsleben, dazu auch die Neigung, auf sich selbst zu stehen und sich abzusondern, den Prometheischen Trotz und Eigenwillen. Sie sind ferner geschaffen und belebt gegen die Absichten des Zeus: so hegen sie von vornherein das Gefühl der Selbständigkeit und Freiheit in sich (207). Und diese Prometheischen Züge ihres Wesens fördert und verstärkt der Halbgott geflissentlich.

In Szene II, 3 lehrt er den Begriff des Eigentums und der Behauptung desselben (272 ff.). Wie er selbst den Kreis, den seine Wirkungskraft erfüllt, als sein persönliches Eigentum betrachtet (77), so soll es der Mann auch tun. In Szene 5 erkennt er die Forderung des ersten Mannes, das Pochen auf das Eigentumsrecht, an (281) und tadelt die Gewalt der Selbstbehauptung nicht (310): wieder ist es der Prometheische Zug, der ihm gefällt. — Der Gedanke des Dichters ist: Prometheus tut alles, um die Eigenwilligkeit der Menschen, ihr Freiheitsgefühl zu stärken und sie dadurch in die Richtung, die er selbst eingeschlagen hat, die Richtung „Immer weiter weg von den Göttern!", möglichst hineinzuziehen, aber dadurch wächst die Kultur auf der Erde.

## § 11. Fortsetzung: die Menschen; vermutlicher Schluß.

Eine Menge von Menschenbildern hat Prometheus geformt (92—95), mit einem Male ist das ganze menschliche Geschlecht da. Es verbreitet sich durch das Tal hin.[1])

Das Leben dieser Menschen ist zunächst der reine Naturzustand: idyllisch, ohne Streit und ohne Absonderung voneinander leben sie unbekümmert dahin. Jede Kultur im engeren Sinne fehlt. Sie kennen keine Hütten, keine Fertigkeiten, keine Künste, auch keine Feindschaft. Doch sind in der Entwicklung des Dramas Stufen erkennbar.

---

[1]) Das Tal liegt nicht mehr östlich des Kaukasus, sondern am Fuße des Olympus (nach V. 242). Ein Widerspruch. Oder ist der Olymp ohne geographische Lokalisation als Göttersitz schlechthin gedacht?

1. Die Menschen klettern auf die Bäume, Früchte zu brechen (nach 249): sie leben also einfach von dem, was die Natur unmittelbar bietet. Sie weiden Herden und nähren sich offenbar von deren Milch (Hirtenleben 385). Sie baden im Wasser (nach 249). Sie freuen sich der Sonne und des Mondes (369—370). Eine gewisse, vorübergehende Verbindung bewirken Spiel und Freude: Wettlauf, Blumenpflücken, Kränzewinden (nach 249). Alles ist ihnen gemeinsam (272, 290 ff.).

Ihr Vater und Herr, ihr Gott ist Prometheus. Voller Lebensfreude jauchzen sie um ihn, an den sie sich in allen Nöten wenden, den sie dankbar verehren (216—217, 367), dem sie gehorchen (251, 271, 306, 310 f.); er hat zu ihnen ein patriarchalisches Verhältnis.

Von den olympischen Göttern wissen sie nichts, weil sie ja Geschöpfe des Prometheus sind. Sie wissen nichts von der Macht, der Güte Jupiters (vgl. 235—237), sie bedürfen der Götter auch nicht (240—241). Denn in neugeborener Jugendwonne dünken sie sich göttergleich (238—239), auch hierin das Siegel ihres Ursprungs tragend. Vom Tode ahnen diese Menschen nichts (363 f.).

2. Aber dieser gleichmäßige Zustand dauert nicht.

Die Menschen haben verschiedene Anlagen: vom Wesen des Prometheus ist einem jeden von ihnen ein Teil zugeflossen (94—95). Und diese Anlagen entfalten sich. Der Zwang äußerer Verhältnisse — Forderungen des Klimas u. a. — kommt hinzu (268—270).

Gewissen Bildnissen — es sind offenbar die Männer — hat Prometheus vorzugsweise seine Weisheit eingeflößt (166—169). Diese offenbart sich V. 250 ff. in dem Manne, der den Befehl des Prometheus mit eigenem klugen Nachdenken ausführt (252—255) und sich gelehrig bei dessen Unterweisung zeigt (256—271).

Andern Bildern hat der Schöpfer vor allem seine Kraft in den Busen gelegt, so daß sie der anfallenden Gefahr widerstehen können (170—172). Von der Art ist offenbar der zweite Mann (281 ff.), der mit roher Gewalt dem ersten seine Ziege wegnimmt (296—303).

Das Gefühl, z. B. das der Zärtlichkeit (182—183), hat er weiblichen Bildsäulen verliehen; es wirkt als Liebesgefühl im Herzen der Mira (325—355). Den Inbegriff seines Gefühls aber hat der Halbgott der Pandora geschenkt; sie ist darum seine liebste Bildung; sie ist ihm heilig (174), sie ist im besonderen Sinne „seine Pandora" (186). In ihrer Seele ruht auch ein

Abglanz von dem unsagbaren Gefühl des Weltzeugers und Weltgebärers, das er vor und im Augenblick der „Konzeption“ hatte (s. S. 92 f.). Und eben der innere Drang der Liebe, der Drang nach der „Konzeption“ ist in Pandora erwacht und offenbart sich naiv unverstanden. Die Parallele in der Stimmung des Prometheus und der Pandora ist schon oben S. 92 f. ausgeführt.

Bei der Betätigung der menschlichen Anlagen, unterstützt von Prometheus, bilden sich neue Bedürfnisse und neue Stände: der Hüttenbauer (256 f.), der Jäger (282 f.). Man geht zur Fleischnahrung über (291—293). Ein Liebespaar findet sich zusammen: Arbar und Mira (325, 334). Aus dem Gefühl der Freude entspringt in Pandora die Kunst des Tanzens und der Musik (374 bis 379). Das Erlebnis der Pandora scheint darauf hinzudeuten, daß der Dichter nach der Liebe auch die Ehe einführen wollte, vielleicht mit dem besonderen Gedanken, daß in Konzeption und Geburt der Prozeß der Weltentwicklung, wie er in Prometheus so begonnen hat, dann auch weitergehen solle. Eben darum ist Pandora dem Schöpfer so heilig und so lieb.[1])

3. Aber diese Entwicklung führt ein doppeltes in die Menschheit hinein. Unter der Mitwirkung des Prometheus nimmt der Erbauer der Hütte dieselbe für sich in Beschlag und schließt andere vom Mitbewohnen aus (275—278). Der Jäger erklärt von selbst die erbeutete Ziege für sein persönliches Eigentum (280). Das heißt: es kommt Trennung und Absonderung in die junge Menschheit; die Bewegung in der Götterwelt, die Absonderung des Prometheus setzt sich im Irdischen fort. Andererseits weist die innige Verbindung von Arbar und Mira (325—341) und das Gefühlserlebnis der Pandora darauf hin, daß durch die Liebe Verhältnisse engster Vereinigung entstehen sollten, offenbar als Gegenstücke zu den oben erwähnten Verhältnissen der Absonderung. Aber auch die Liebe setzt nur eine neue Art von Ausschließlichkeit und „Eigentum“, Angenehmes und Schlimmes entstehen eben gleichzeitig miteinander. Trennung und Bindung, Feindschaft und Liebe kommen in die Welt und verändern den gleichartigen gemeinsamen Naturzustand.

Und so, nicht anders, entwickelt sich Kultur.

---

[1]) Irgendwie wird hier auch der Gedanke der Metempsychose hereinspielen, da die Betonung des Sterbens und Erwachens gewiß nicht ohne Absicht so stark ist.

Auch sonst sind des Prometheus Menschen von Natur sehr verschieden; sie sind arbeitsam oder faul, dieser mild, jener grausam, dieser freigebig, jener geizig (313—316). Sie gleichen zum Teil den Tieren, zum Teil den Göttern (317—318). Es ist zu erwarten, daß sich im Fortgang des Dramas auch durch Entfaltung dieser Unterschiede Veränderungen — wohl sozialer Art — des Urzustandes ergeben hätten, sowohl nach der positiven wie negativen Seite hin.

4. Prometheus sieht all diesen Entwicklungen gelassen zu. Sie schaden nichts, im Gegenteil, er befördert sie mit Rat und Tat. Er tadelt auch seine Menschen nicht: sie sind ihm nicht ausgeartet (313), sie folgen eben einfach ihrer Natur und tun recht daran.

Aber es ist nicht die Meinung des Dichters, daß Prometheus mit diesen seinen Gedanken, überhaupt mit seinem Abfall von den Göttern schlechthin recht behalten soll. Die Kritik der Minerva an dem Trotz des Halbgotts (155) weist bereits auf Goethes eigene Stellung hin. Vorausdeutungen über den weiteren Verlauf lassen den Gedanken des Dramas ziemlich klar erkennen.

Aus dem Begriff des Eigentums, den Prometheus selbst setzt und billigt, entsteht sehr bald bei dem Charakter der Prometheischen Menschen Gewalt und Blutvergießen (298, 300—303). Bei Wiederholung solcher Gewalttaten wird offenbar ein Zustand dauernden Kampfes, das bellum omnium contra omnes eintreten (311 f.). Daß die drückende Allmacht des Staates diesen Zustand aufheben, aber den Menschen harten Zwang auflegen werde, dürfen wir vermuten. Auch der Tod steht den Geschöpfen des Prometheus bevor (336): der Sinn der Worte des Prometheus V. 365 ff. muß doch auch der sein, seine Geschöpfe darauf vorzubereiten.

Zweifellos will Goethe in seinem Drama zeigen, wie aus der Tat, dem Wesen und Wirken des Weltschöpfers und durch freie Entwicklung der natürlichen menschlichen Eigenschaften sich allmählich aus dem gleichförmigen idyllischen Naturzustand wachsende Kultur und differenzierte gesellschaftliche Verhältnisse ergeben, zugleich aber mit diesen ein Zustand des Kampfes, des Druckes, des Leidens entsteht. Immer weiter wird die Menschheit auf der abschüssigen Bahn vorwärtsgleiten, auf die sie Prometheus gebracht hat, und die sie immer mehr von der Güte der Götter entfernt. Prometheus sieht es voraus, aber er betrachtet es gelassen als selbstverständlich (vgl. auch 247, 382 ff., 393 ff.). Die Menschen allerdings werden

anders empfinden. Der allwissende Jupiter weiß, was einst geschehen wird.

Die Menschheit wächst auf ohne die Götter; sie wähnt sich göttergleich[1]) (238—239) und fühlt nicht das Bedürfnis, Götter zu haben. Sie wird darum der Vaterleitung des Zeus nicht folgen, sich seinem Fürstenarm widersetzen (vgl. 228—230). Aber die Menschen werden dereinst durch das Leben und seine Leiden selbst so weit geführt werden, daß sie der Götter bedürfen, daß sie sich arm, elend und erdgeboren fühlen und sich gern der Macht und Güte eines himmlischen Vaters übergeben möchten (240—241, 236—237). Dann wird der Vater, der allgütige, eingreifen; er wird den Missetätern ihre Verbrechen vergeben und seinen Sohn (Merkur) senden, den Menschen seine Güte und seine Macht zu verkündigen[2]) (235 bis 238). Dann werden sie bereit sein, dessen Botschaft anzuhören, weil sie dieses göttlichen Mittlers bedürfen (240—241), weil sie am Leben leiden (241).

Endlich werden — das ist offenbar der Schlußgedanke des Dichters — die Folgen des Abfalls des Prometheus wieder aufgehoben werden; Demut wird an Stelle des Eigenwillens, Nächstenliebe an Stelle der Betonung des Ich und des persönlichen Eigentums treten, und schließlich wird der durch Prometheus von den Göttern losgelöste Teil der Schöpfung wieder mit ihnen verbunden. Es wird der Zustand eintreten, den Epimetheus wünscht, der Zustand der Wonne, daß

die Götter . . .
Die Deinigen und Welt und Himmel all
Sich ein innig Ganzes fühlen (V. 84—86).

## § 12. Der Gedankengehalt.

Die zwei Akte des Prometheusfragments enthalten — das zeigt meine Erklärung wohl ohne weiteres — den Anfang einer Darstellung vom Ursprung alles Lebens und Seins, vom Werden der Götter, von der Entstehung des Universums und der Menschenwelt, von der kulturellen und sozialen Entwicklung des Menschen-

[1]) Da die Menschen von den Göttern nichts wissen, ist dieser Ausdruck des Dichters nicht glücklich.

[2]) „Noch nicht!“ V. 238 beweist, daß das später geschehen soll.

geschlechts, vom Ursprung des physischen und moralischen Übels, endlich von der Befreiung und Erlösung der Menschen. Das ganze Weltgeschehen sollte in diesem kosmischen Drama umspannt werden und zwar in sehr spekulativer Weise. Alle Probleme, die den Menschen von jeher am tiefsten bewegt haben, wollte Goethe auf seine Weise lösen.

Von einem absoluten Urgrund geht der Dichter aus. Unpersönlich, unnahbar, erhaben über Zeit und Raum steht über allem der „Lebensquell". Alle Wesen, Götter, Halbgötter, irdische Kreaturen haben aus ihm ihr Leben erhalten; nach Analogie des Prometheus, der Stoff und Form seiner Welt aus sich hervorgehen läßt, werden wir annehmen, daß alles mit absteigender Kraft und Wirkungssphäre aus jenem Urgrund „emaniert". Das geschieht mit Notwendigkeit und streng gesetzlich; das „Schicksal" — der metaphysischen Ordnung nach unter dem „Lebensquell" stehend — lenkt ja allein den Strom des Lebens und bestimmt jeder Stufe der Emanation ihren Wirkungskreis. Was emaniert, geht ein in die Zeit; denn diese ist Herr auch über Götter und Halbgötter.

Auf der nächsten Stufe der Emanation stehen die Götter. Sie sind dem Urgrund, Schicksal und Zeit gegenüber beschränkt und haben Persönlichkeit, Individualität. Und mit dieser metaphysischen Beschränkung, mit der Individuation — das meint Goethe — ist bereits das Prinzip der Absonderung gegeben: Jupiter verschließt dem Prometheus eigenwillig und eigenmächtig den Lebensquell, er macht Eigentumsrechte auf die Kräfte, das Wirken und die neue Schöpfung des Prometheus geltend und geht damit über den ihm vom Schicksal gezogenen Kreis hinaus.

Auch innerhalb der Götterwelt herrscht das Prinzip der Emanation, dichterisch als Kindschaft dargestellt. Aus dem obersten Gott geht hervor ein göttliches Paar: Merkur und Minerva, ein halbgöttliches: Prometheus und Epimetheus. Die Emanation geht weiter. Prometheus läßt die Weltmaterie aus sich hervorgehen und formt sie, zunächst in Harmonie mit den Göttern. Aber beim Menschen erfolgt der Riß. Denn die Neigung des Göttervaters zu Eigenwilligkeit und Eigennutz hat sich nach unten hin in zunehmendem Maße fortgesetzt. Minerva wendet sich vom Vater ab, ihrem Prometheus ganz zu und öffnet ihm gegen den Willen des Zeus den Lebensquell, Prometheus seinerseits löst sich trotzig von seinen Eltern — seinem Ursprung — ab, erklärt seinen Wirkungskreis, seine

Kräfte, seine Menschenschöpfung für sein persönliches Eigentum und wendet sich ihnen ausschließlich zu. Absonderung, Eigenwille, Eigentumsanspruch auf allen Stufen der Emanation. Merkur und Epimetheus bleiben dagegen im Gehorsam des obersten Gottes.

Die Kluft, die sich zwischen Prometheus und Zeus, überhaupt den Göttern — Minerva ausgenommen — aufgetan, wird immer größer. Prometheus kehrt sich von diesen, dann sogar von seiner Schöpfung über der Erde mehr und mehr ab, seiner irdischen Menschenschöpfung einseitig immer mehr zu.

Diese, im Widerspruch gegen die Götter geschaffen, mit den Eigenschaften ihres Urhebers ausgestattet, werden durch den Abfall des Prometheus von vornherein auf die Bahn, die abwärts führt, gestellt und gehen sie bald weiter. Die Menschen tragen im Herzen Eigenwillen, sie legen sich von selbst oder auf Rat des Prometheus Eigentum zu. Die Wirkung der Absonderung in der Welt der Götter und Halbgötter geht weiter nach unten.

Eigenwille und Eigentum (Prinzip der Absonderung) verändern den anfänglichen Naturzustand. Dadurch entsteht Kultur: Hüttenbau, Hirtenleben, Jagen, Fleischgenuß, Tanz und Musik. Aber zugleich mit der Kultur treten auf Wunden (der suchenden Hirten V. 387), Gewalt, Blutvergießen, droht allgemeiner Kampf. Übel folgen: Leiden, Schmerzen kommen in die Menschheit.

Aber auch die Güte der Götter, die Liebe des Prometheus zu seinen Geschöpfen wirken weiter nach unten. Freundschaft, Liebe treten hervor, auf die Ehe scheint am Schluß des Bruchstücks hingewiesen zu werden. Sie bringen neue Güter, aber durch Verbindung wieder neue Trennung, und so immer weitere Entfernung vom Urzustand.

Durch die zunehmende Entfernung vom Urzustand verwickeln sich die Verhältnisse. Eigenwille und Eigentumsanspruch werden immer schroffer, der Krieg aller gegen alle beginnt. Das Übel nimmt überhand, aber die Kultur steigt. Doch die Menschen leiden nun am Leben und bedürfen der Erlösung, bedürfen der Götter. Da wird Allvater seinen Sohn senden, der den armen, erdgebornen Menschen die Güte und Macht des höchsten Gottes verkündigt, sie vom Einfluß des Weltschöpfers befreit und schließlich die vom Vater losgelöste Menschheit wieder mit ihm vereinigt. —

Der Sinn des Ganzen ist der Gedanke: alle Kultur, ebenso aber auch alles Übel in der Menschenwelt, fließen freilich aus der

Absonderung, die sich in Eigenwillen und Eigentumsanspruch des Menschen offenbart. Aber diese Absonderung entspringt der Natur des metaphysisch-kosmischen Prozesses. Sie ist von Uranfang in der Welt angelegt, also notwendig und nicht Schuld des Menschen. Schon in der Gottheit liegt vorgebildet, was alles Übel auf Erden verursacht hat. Darum muß auch und kann nur durch die Gottheit das aufgehoben werden, was das Unheil in die Welt gebracht hat. Das Ziel der Menschheitsentwicklung ist Verbindung mit der Gottheit, sie wird durch das zur Erde gehende Göttliche selbst in Gehorsam und Liebe bewirkt, Eigenschaften die das Gegenteil von denen ausmachen, die bis dahin den metaphysisch-kulturellen Prozeß bestimmt haben.

## § 13. Der Gedankenhintergrund des Prometheus: die metaphysisch-religiösen Motive.

Goethe hat im „Prometheus" mehrere Gruppen bekannter religiöser und philosophischer Motive verschmolzen. Deutlich heben sich heraus: alttestamentliche, gnostische, dogmatisch-christliche, Rousseausche, griechische. Ich will sie sondern und nach Möglichkeit auf ihre nächsten Quellen zurückführen.

1. Auf die Gestalt des Prometheus sind Züge des alttestamentlichen Schöpfergottes übertragen. Man erkennt wieder das Sechstagewerk der Schöpfung nach 1. Moses 1: Himmel und Erde (erster Tag); Meer, Gras, Kraut, Bäume (dritter Tag); Sterne, Sonne und Mond (vierter Tag); Tiere (fünfter Tag). Die Schöpfung des Lichtes und die Trennung der Wasser unter und über der Feste (erster und zweiter Tag) läßt der moderne Dichter weg.

Am sechsten Tag (1. Moses 1, 31) wird der Mensch erschaffen: „ein Bild, das uns gleich sei" (ebd. 1, 26: Prom. 245); zugleich ein Männlein und ein Fräulein (ebd. 27), wie Prometheus gleich Männer und Weiber bildet. Daß Prometheus den Menschen aus Letten macht (213) und dem Bilde dann erst das Leben erteilt (245, 205), entspricht 1. Moses 2, 7. Das Menschengeschlecht soll nach Gottes Wort die Erde füllen (1. Moses 1, 28) und sich von den Früchten der Bäume nähren (1, 29; 2, 16); vgl. Prom. nach 249.

Das Wonnegefühl des Prometheus in seiner Schöpfung (178 bis 185) erinnert an die Befriedigung des alten Gottes: „und Gott sahe an alles, was er gemacht hatte, und siehe da, es war sehr gut" (1, 31).

2. Aber Prometheus ist nicht der Gott, der niemand über sich hat. Er steht in der metaphysischen Ordnung erst auf der fünften Stufe und ist nur halbgöttlich. Hier ragen gnostische Anschauungen herein.[1])

Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir ein Goethe wohlbekanntes Buch als nächste Quelle annehmen: Gottfr. Arnolds Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie, Frankfurt a. M., 1700, 4 Teile in Folio. Freilich genügt es nicht, alle Motive nachzuweisen. Goethe hat sicher noch andere Werke der Art gelesen, deren es viele gab. Mosheim sagt ausdrücklich, die Ketzergeschichte wäre zu seiner Zeit in vielen einzelnen Abhandlungen und Gesamtdarstellungen bearbeitet worden.[2]) Ich habe noch herangezogen: Joh. Lor. v. Mosheim, Versuch einer unparteiischen und gründlichen Ketzergeschichte. Helmstedt, Weygand 1748, 2. Aufl., Bd. I, S. 3 ff. über die Ophiten. Ders.: Institutionum historiae ecclesiasticae . . . libri 4, Helmstedii, Weygand 1764 (ed. II). Die Werke der beiden Verfasser genügen, die fraglichen Motive bei Goethe auf ihren Ursprung zurückzuführen; mir scheint auch, daß der Dichter aus ihnen, besonders aus Mosheims Arbeiten, geschöpft hat. Für Einzelheiten ist noch heranzuziehen: Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae ab initiis monarchiae Romanae. Lipsiae, Breitkopf. Tom. II (1742), S. 645 ff., S. 960 ff. Tom. III (1743), S. 290 ff. Brucker beruft sich sehr oft auf Mosheim. Ferner Chr. Wilh. Fr. Walch, Entwurf einer vollständigen Historie der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten, Leipzig 1762,85. Teil I (1762), S. 217 ff. handelt über die Gnostiker. Schröckh, Christliche Kirchengeschichte, kommt schwerlich noch in Betracht, obgleich Teil II, der die Hauptgnostiker behandelt, in erster Auflage am 7. Oktober 1770, Teil III mit Bardesanes und den späteren Gnostikern am 30. September 1772 abgeschlossen ist,[3]) denn Goethe hat die fragliche Literatur offenbar schon 1768—1769 studiert und in sich aufgenommen. S. unten § 16.

Ich gebe zunächst Belege aus G. Arnold. Von Gnostikern stammt der Gedanke, den schaffenden Gott der Juden (Elohim-Jahwe) im Range herabzusetzen und ihm eine Stufenleiter von gött-

---

[1]) Harnack, Dogmengesch. I³, 215 ff. Seeberg, Dogmengesch. I², 215 ff.

[2]) Ketzergeschichte I² (1748), S. 4 der Einl.

[3]) Ich verdanke diese Mitteilung Herrn Kollegen Jordan in Erlangen.

lichem Wesen überzuordnen, die ihrerseits wieder aus dem Absoluten in Stufen metaphysisch hervorgehen. Saturninus und Basilides setzen zu oberst den einigen unbekannten (Teil I, Buch II, Kap. IV, § 4) ungeborenen (ebd. § 7) Vater. Bei Saturninus (§ 4) schafft dieser nun Kräfte, Gewalten, welche natürlich unter ihm stehen. Sieben solcher Engel oder Geister schaffen endlich die Welt und alles was darin ist: sie ist ihnen untergeben. Einer dieser Geister ist der Judengott Jahwe. Diesen Engeln, also auch Jahwe, ist der Satan immer zuwider gewesen; hier haben wir das Motiv zu dem Gegensatz des Prometheus und der Titanen, so wie es sich Goethe gedacht hat. Basilides (§ 7) läßt dagegen aus dem ungebornen Vater entspringen das Gemüt (νοῦς), von diesem das Wort (λόγος) usw., schließlich die Kräfte, Fürsten, Engel, welche den Himmel gemacht haben und die letzten Engel und Geister, die den letzten Himmel inne haben: die haben alles in der Welt gemacht; ihr Fürst aber ist der, welcher über die Juden gesetzt ist.

Valentinus (§ 17) lehrt: es ist ein ewiges, unendliches, unsichtbares, göttliches Wesen, welches προπάτωρ (Vater), βυθός (die Tiefe oder der Abgrund) genannt wird. Aus diesem werden geboren dreißig αἰῶνες mit ihren συζυγίαι (Geister mit ihren Zusammenfügungen). Hier finden wir die charakteristische Paarung der Gewalten, allerdings aus einer ganz anderen Vorstellung heraus als bei Goethe. Tom. IV, Sekt. I, Nr. I (S. 53) findet sich der Ausdruck Demiurgus für den Schöpfer der Welt und der Menschen (S. 54) — ein Ausdruck, den zu notieren wichtig ist, wie sich noch zeigen wird.

Bei Valentin findet sich auch der Gedanke, der allerdings in anderer Formulierung bei Goethe steht, er habe viel Böses unter den Leuten gesehen und dessen Ursachen untersucht. Aber er habe doch Gott dasselbe nicht zuschreiben können, weil dieser nichts Böses in sich habe, noch daran Gefallen trage. Daher sei er endlich auf den Gedanken geraten, es müsse doch eine gewisse Materie bei Gott zugleich sein, daraus alles andere und also auch das Böse herkäme, d. h. Valentins Spekulation geht wie die Goethes vom Dasein des Übels und Bösen aus, um es zu erklären; zu diesem Zweck wird sein Ursprung in die Gottheit selbst verlegt.

Die Schöpfung des Menschen wird von Saturnin (ebd. § 5) besonders hervorgehoben. Sieben Engel (d. h. die Elohim

der Genesis), als ihr oberster Jahwe, wollen den Menschen schaffen (§ 4—5), nach ihrem Bild und Gleichnis. Sie tun es: aber der erschaffene Mensch kann sich nicht aufrichten, offenbar weil das Ebenbild der untergeordneten Engel nicht genügt. Da erbarmt sich die obere Kraft (Gott). Sie läßt ein Fünkchen von ihrem „Leben" aus, das den Menschen aufrichtet und „lebendig" macht (§ 5). Das Verhältnis des Prometheus zum Lebensquell ist hier vorgebildet. Insbesondere findet sich der Gedanke, daß das Ebenbild des Schöpfers dem Menschen eingesenkt ist, aber doch nicht hinreicht, die Schöpfung zu vollenden. Das Leben fehlt, welches eben nur von dem höchsten Wesen ausfließen kann.

Schlagender sind die Stellen aus Mosheim.

Instit. hist eccl. S. 61: Sumebat ille (Cerinthus) a Gnosticis Pleroma, aeones, Demiurgum et alia. Orbis huius nostri fabricatorem,[1]) quem et populi Judaici Dominum et legislatorem putabat, naturam quidem sciscebat esse maximis virtutibus praeditam et ex ipso Deo[2]) natam: eamque vero sensim a nativa virtute sua declinasse et ad deteriora prolapsam esse, adiiciebat: Hinc Deum per beatissimorum aeonum unum, cui nomen Christus,[3]) imperium eius tollere constituisse ... Jesum ... fortiter Judaeorum Deum et mundi conditorem invasisse ... Ebd. S. 92: Angeli mundi conditores et gubernatores ad prava paullatim declinabant, atque supremi non modo Dei cognitionem destruere studebant, quo ipsi Deorum loco colerentur, verum etiam mutuis sese bellis finium potestatis amplificandorum caussa oppugnabant. [vgl. Prometheus: Titanen].

S. 93: Fabricator mundi paullatim eo usque animo efferebatur, ut se solum esse Deum, aut ipse putaret, aut credi saltem ab hominibus vellet, ... Ad hanc Demiurgi superbiam reprimendam et animos veri Dei notitia imbuendos Christus ... descendebat ... Mundi architectus, qui per divinum hunc hominem regnum suum labefactari sentiebat, comprehendi eum et in crucem agi faciebat.

---

[1]) Bei Goethe Prometheus.
[2]) Im Drama Jupiter.
[3]) Im Drama Merkur.

Ketzergesch. I. Ophiten S. 3: „Seitdem die Menschen gedacht und sich um die Ursachen der Dinge und Zufälle dieser Welt bekümmert haben, hat man unter den meisten Völkern Köpfe gesehen, die gerne den Ursprung der Plagen und Übel, die unser Leben verunruhigen, und der Unordnung, die in uns selber herrschet, haben ergründen wollen“ (S. 8—9). „Die erste Frage: Wer ist denn der Vater und Urheber des Bösen? Ist er ebenso ewig, als das gute Wesen? Oder ist er geschaffen worden? Die andere: Durch was für einen sonderbaren Zufall ist das Gute mit dem Bösen so vermenget worden, daß es jetzt so schwer wieder zu scheiden ist?“

Ebd. S. 10 f.: „Sie setzete ein einziges, innerliches und vollkommenes geistliches Wesen, oder einen einigen Gott,[1]) und fügete demselben eine finstere, unreine und unordentliche Materie zu. Ich will jetzt nicht fragen, ob sie diese Materie für selbständig und für ein von Gott ganz abgesondertes Wesen gehalten, oder ob sie dieselbe auf eine unbegreifliche Weise aus dem Schooße der Gottheit hergeleitet habe? . . . Allein ein unerwarteter Zufall verursachete es wider Gottes Willen, daß die Materie gereget, auseinander gewickelt, zu einer wohnbaren Welt gemachet, ja gar mit Ausflüssen und Teilen des göttlichen Wesens, mit vernünftigen Geistern besetzet wurde. Einer der unwandelbaren und mächtigen Geister, der von Gott selber in grader Linie abstammte[2]) . . . verfiel auf den stolzen Vorsatz, sich ein Reich aufzurichten, das mit Einwohnern besetzet wäre, die ihn, als den einigen und höchsten Gott allein anbeteten. Er vollzog diesen unartigen Willen, bauete . . . diese Unterwelt, die wir bewohnen, bildete Menschen, die sich fortpflanzen konnten, und erfand ein Mittel, diesen in sich elenden und ohnmächtigen Geschöpfen einen vernünftigen Geist, einen Teil des göttlichen Wesens einzuflößen. Da haben wir die Geschichte unserer Erden, und zugleich die Ursache, weswegen auf derselben das Gute und das Böse so wunderbar und seltsam untereinander gemischet ist! Der höchste Gott will dieses uneinige Reich gerne zerstören und die gefangenen Seelen in ihr wahres Vaterland, die Oberwelt, zurücke führen. Allein

[1]) Im Prometheus der „Lebensquell“.

[2]) Im Drama „Prometheus“.

der Stifter desselben wehret sich nebst seinen Beiständen mit allen seinen Kräften und will sich die Unterthanen, die er einmal erhaschet hat, nicht nehmen lassen. Gott könnte, wenn er seine Macht anwenden wollte, dieses Weltgebäude einreißen und zernichten; nur seine Liebe und Güte machet, daß er es unterlässet . . . Gott duldet also aus Mitleiden und Liebe auf eine Zeit lang das Böse. Indes nähert sich der Untergang desselben mehr und mehr. Es wird aus dem Lichtreiche zu seiner Zeit ein göttlicher Geist[1]) herabfahren, der die Menschen lehren wird, der Verehrung und dem Dienste des Weltschöpfers abzusagen, und den allerhöchsten und einigen Gott zu erkennen. Wenn alle Seelen diese Lehre werden angenommen haben, und in das Reich ihres Vaters zurücke gekehret sein, so wird diese Erde zerfallen, und Gott so, wie vorher, alles in allem sein."

Ebd. S. 32: „Von Ewigkeit war nichts, als das unergründliche Meer der Gottheit,[2]) ein Wesen, das Niemand begreifet, und die Materie. Jene ist dasjenige, was die Gnostiker den Bythus, das ist, die Tiefe, und schlechtweg den Aeon oder den ersten, den höchsten ... Aeon zu nennen pflegen". S. 137: „Der Bythus, der auch sonst der höchste und erste Aeon, der Vorvater (Propator) oder der erste Vater und der erste Anfang (Proarche) heißet ist, wenn man so reden darf, der Vater des Gottes[3]) der Gnostiker . . . so hat auch Gott[3]) mit seinem ganzen Geschlechte einen gewissen Ursprung, aus dem er abstammet".

S. 138: „Gott[3]) ist ebenso von der Gottheit,[2]) die ihn gezeuget hat, unterschieden, wie der erste Mensch von der Materie, aus der er ist gebildet worden. Die Gottheit oder die sogenannte Tiefe stellen sie als ein ganz unbegreifliches Wesen vor, von dem man nichts mehr wissen kann, als daß es von Ewigkeit her einer vollkommenen Stille und Ruhe genossen und zu einer gewissen Zeit den Vater und Ursprung aller Geister, das ist Gott,[3]) aus sich selber gezeuget habe." „Die Feinesten sonderten von derselben [d. Bythus] alle natürliche und irdische Begriffe ab und sagten, daß der Bythus weder Mann,

---

[1]) Im Drama Merkur.

[2]) Im Drama der „Lebensquell".

[3]) Im Drama „Jupiter".

noch Weib, noch sonst etwas sei, und also auf eine ganz unerforschliche Weise sein Geschlecht fortpflanze" (138). „Die Ophiten betrachteten also den Bythus, oder die Gottheit, in so ferne sie von den göttlichen Personen unterschieden ward, als den Brunnen der Liebe und des Lebens, als ein Wesen ... von dem alle Geister ihr Leben empfangen haben" (83).

Ebd. S. 34: „Nach dem Ablaufe einer unendlichen Zeit entschloß sich die Gottheit [der Bythus] zur Zeugung ... die Gottheit[1]) gebar einen Sohn. Dieser ist der Gott über alles, der Vater und Ursprung aller Dinge[2]) (Fußnote: τὸν τῶν ἁπάντων θεὸν, patrem omnium; vgl. „Allvater" Prom. V. 231)". „Der neugeborene Gott war ebenso fruchtbar als die Gottheit, die ihn geboren hatte [der Bythus]. Er entwarf sich in seinem Verstande ein Bild eines andern Wesens, das er hervorbringen wollte. Und ... war die Zeugung vollbracht, und die andere göttliche Person,[3]) wenn ich so reden darf, aus der ersten geboren. Dieser zweite Gott oder Aeon, heißet in ihrer Sprache der Sohn des Menschen ... „Er ist ebenso wol als sein Vater ... männliches Geschlechtes" (35).

S. 35: „Der dritte der auf sie folget, ist von einer andern Art, und gehöret zu dem schwächeren oder weiblichen Geschlecht. Sein Name ist der heilige Geist, oder das erste Weib[4]) (Fußn. matrem viventium). Er wird auch die Mutter der Lebendigen genannet, weil alles, was auf dem Erdboden lebet, und sich beweget, ... sein Leben aus ihm, wie wohl nur mittelbar, empfangen hat. Die Materie wäre so todt, so unbeweglich, so unförmlich geblieben, als sie von Ewigkeit her gewesen ist, wenn nicht ein Teil des Lichts und Lebens aus dieser dritten Person des göttlichen Geschlechts durch einen Zufall ... in dieselbe herabgeschaffen wäre. Meine Nachrichten schweigen von dem Ursprunge dieses göttlichen Weibes, das den Namen des heiligen Geistes führt. Sie sagen, daß es geringer und niedriger sei, als Gott und sein Sohn ... Es ist nicht unglaublich, daß sie die Gottheit zweimal haben zeugen, und so wol einen Sohn als eine Tochter, gebähren lassen" (36).

---

[1]) Im Drama der „Lebensquell". [2]) Im Drama „Jupiter".
[3]) Im Drama „Merkur". [4]) „Minerva" bei Goethe.

Ebd. S. 143: „Es ist schon lange von den Gelehrten angemerket worden, daß die Weisen der alten Juden, die man Kabbalisten zu nennen pflegt, den heiligen Geist als eine Person weibliches Geschlechtes vorgestellet und eine Mutter genennet haben."

S. 102—103: „Jesus unterrichtete das Volk der Juden, daß es bisher nur dem Jaldabaoth und den Fürsten der Planeten gedienet hätte, daß die Seelen keine Befreiung aus ihrer Gefangenschaft zu hoffen hätten, so lange sie in diesem Dienste beharreten, daß die Geister, die nach ihrer Trennung von dem Leibe zu dem Sitze der Gottheit und des Lichtes wieder hinauf fahren wollten, von dem sie herabkommen wären, sich zu dem allerhöchsten Gott noch in dem Leibe hinaufschwingen, und die Gesetze des Jaldabaoth und seiner Söhne müßten fahren lassen."

Walch über Karpokrates I, S. 323—324: „Dahin gehören, daß sie allen Unterscheid der guten und bösen Handlungen geleugnet . . . einem jeden sey erlaubet, zu thun, was ihm beliebe, da alle Triebe und Begierden der Menschenseelen von Gott anerschaffen und also an sich gleich gut wären" (vgl. oben S. 103).

Bei Brucker finden sich ähnliche Dinge in Menge. Er nennt das ganze Gedankengebäude — wie Goethe in den Ephemeriden — systema emanativum (II, 645) und spricht von rerum omnium ex infinito Deitatis fonte fluentium series et progressus atque alteratio. Der demiurgus, der nicht rein spiritualis ist, sondern mehr nach dem materiellen hinneigt, auch nicht unendlich oder göttlich ist, schafft die Welt illique alias potentias substantiales, ex reliquiis pristinae originis ex se productas praefecit (S. 649) [Vgl. Prom. V. 40—41]. Ex quibus omnibus sequebatur, relucere quidem in mundo magnam primi fontis imaginem et bonitatem, ex supremo oceano effluentem, ast cum nimis longe ab eo, emanationis conditione, remotus materialis factus esset, non potuisse non tot mala moralia et naturalia mundo inesse, nec potuisse supremi numinis benignitatem illis satis mederi, cum inevitabilia prorsus sint, et emanationis necessitate eveniant (S. 649). Genau der Grundgedanke Goethes.

Die Gnostiker nehmen ferner an, daß nach dem Tode der Geist in einen neuen Körper eingehe, so oft und so lange bis er, gereinigt und geläutert, wert sei ins πλήρωμα aufzusteigen (Seelenwanderung).

Vgl. Walch I, S. 279, 299, 320, 367. Diese Lehre berührt offenbar Goethe im Prom. V. 422—423. Wie er sie verwenden wollte, ist nicht zu erkennen.

3. Die zweite Schicht der Wesen, die der Götter, ist deutlich mit christlichen Zügen ausgestattet.

Unter den Göttern treten Jupiter, Merkur und Minerva sehr hervor. Die olympische Gemahlin des Zeus ist ganz schattenhaft gehalten, von anderen Göttern hören wir bloß (216—218). Jene drei Götter haben nun deutlich Züge der christlichen Trinität. Zeus erinnert sehr an Gott, den ewigen, allmächtigen Weltherrscher, den allweisen, allgütigen, liebenden Vater, der den Menschen ihre Missetaten vergibt und die Erlösung von Urzeiten beschlossen hat (Prom. 231—238). Merkur, durch den Jupiter redet, mit seinem Erbarmen und seinem Gehorsam gegen den Vater (235—238), den dieser später zu den Menschen herabsenden wird, ihnen seine Macht und Güte zu verkündigen und sie wieder zu sich zu leiten, (238—241) erinnert stark an Christus, den Sohn Gottes, Mittler und Erlöser. Minerva entspricht dem heiligen Geiste als creator spiritus. Denn sie ist nichts anderes als der Schöpfergeist, der selbst göttlich und die Beziehung zum höchsten Gott vermittelnd, in Prometheus waltet und ihn inspiriert. Freilich, die einzelnen Züge der Minerva sind nicht kirchlich-dogmatisch.

Der christlichen Auffassung entspricht es auch, wenn Goethe den Abfall des Prometheus und der Menschenwelt von Gott als einen einmaligen, historischen Vorgang nimmt.

## § 14. Fortsetzung: die sozialen Motive.

Mit den Vorgängen im Transzendenten bringt nun Goethe die Eigenart der Menschen und dann ihre Entfernung vom Urzustande zusammen. Er zeigt, wie Eigenwille die Menschen dazu führt, sich den Göttern gleich zu fühlen, und wie das angeborene Streben nach Absonderung naturgemäß Eigentumsanspruch und -behauptung hervorruft, damit zwar den Anlaß zu immer steigender Kultur gibt, aber gleichzeitig das Übel in zunehmendem Maße in die Welt bringt.

4. Hier klingt die alte biblische Erzählung vom Sündenfall und Ursprung des Übels (1. Mos.) an. Die Menschen im

Paradiese wollen sein wie Gott — freilich im Erkennen (1. Mos. 3, 5 ff.: Prom. 238—239). Durch ihre Überhebung und ihre Absonderung von Gott treten sie aus dem paradiesischen Urzustande heraus: es beginnt die Kulturarbeit und Kulturentwicklung der Menschheit, aber freilich auch Not, Mühe, Schmerz und Bosheit (1. Mos. 4 und 6).

5. Das Alte Testament führt den Ursprung des Übels und der Kulturarbeit auf die Überhebung des Menschen zurück; den andern Gedanken, auch die Absonderung, welche das Recht des Eigentums zeitigt, ist Quell der Übel, — diesen konnte schon die Gnosis liefern. Ich möchte wenigstens darauf hinweisen, daß er sich in einem Bruchstück des Epiphanes, angeblich Sohnes des Karpokrates findet, das Clemens Alexandrinus erhalten hat. Dort wird, ganz ähnlich wie im Prometheus gezeigt, daß durch die Scheidung von Mein und Dein die Gleichheit und Gemeinsamkeit im Urzustande zerstört, Frevel und Gewalt entstanden sei: „nur durch Frevel an der Gemeinsamkeit und dem Rechte der Gleichheit wurde der Dieb von Vieh und Früchten geschaffen.“ [1]) Schultz meint, Epiphanes habe wahrscheinlich den Weltbildner oder gar den Judengott für diesen Abfall verantwortlich gemacht — wie Goethe den Prometheus. Vgl. auch Walch I, S. 323 f.: „daß sie gelehret, alles sey in der Welt gemein und jeder habe zu einer Sache soviel Recht als der andere“.

Indessen ist für diesen Gedanken Goethes und dessen Durchführung Rousseaus Discours sur l'inégalité von 1754 [2]) maßgebend, weit mehr als man bisher erkannt hat.

Rousseau will in dieser Schrift erklären, woher die Übel kommen, mit denen sich die Menschheit seiner Zeit plagt: Krankheit, Schwäche (51), Weichlichkeit (53), Lasterhaftigkeit, Despotismus, Krieg usw. Er erkennt, alles kommt daher, daß sich die Menschen vom „Naturzustand“ entfernt haben und zwar vor allem durch Beanspruchung und Anerkennung des Rechtes des Eigentums. Er schildert nun die Stufen, auf denen sich das Menschengeschlecht von jenem Zustand bis zur gegenwärtigen Verderbnis in Gesellschaft und Zivilisation bewegt habe. Ähnlich ist der Gedankengang Goethes, wie oben gezeigt worden ist. Die Stufen, welche im Prometheus

---

[1]) Schultz S. LXVI—LXVIII.

[2]) Ich zitiere nach der Ausgabe: Petits chefs-d'œuvre de J. J. Rousseau, Paris, Didot 1886.

angedeutet werden, entsprechen zwar nicht in allem, aber doch in sehr vielem denen, die Rousseau annimmt. Ich vergleiche die Systeme.

Rousseau unterscheidet:

a) Den reinen Naturzustand, den der Wildheit schlechthin (50, 51, 104). Außer vielen anderen Zügen finden sich als wichtig für unser Fragment: die Menschen leben einzeln, ohne irgend welche dauernde Verbindung miteinander (73, 74), vor allem noch ohne Familienzusammenhang (60). Aber sie haben ein natürliches, instinktives Mitleid (67), den angebornen Widerwillen jemand leiden zu sehen [Prom. 325]; es vertritt im Naturzustand die Stelle der Tugend. Sie zwingen der Natur nichts ab, sondern machen höchstens Gebrauch von dem, was sie bietet (77). Geschickt klettern sie auf die Bäume (49), Früchte zu brechen (77) [Prom. hinter 249]. Alles ist ihnen gemeinsam, denn es gibt noch kein Eigentum (60) [Prom. 272 f., 293].

So ist zwar eine natürliche, angeborne Ungleichheit vorhanden [Prom. 313 f.], aber keine durch gesellschaftliche Verhältnisse bedingte (73). Das Dasein verfließt in Ruhe und Freiheit (56, 104): vom Tode weiß keiner (56) [Prom. 364].

b) Von diesem reinen Naturzustand entfernt sich schon merklich ein zweiter; er wird ein mittlerer genannt, weil er zwischen dem reinen Urzustand und dem verderbten der Gegenwart liegt. Er ist es, in dem Rousseau sein Ideal sieht (83). Er entsteht noch ziemlich natürlich durch Einwirkung der bestehenden äußeren Verhältnisse, unter denen die Menschheit leben muß. Drei Unterabteilungen unterscheidet Rousseau in diesem mittleren Zustande:

α) Die Menschen leben nicht mehr einzeln, sondern verbinden sich vorübergehend zu Gemeinschaften (78) [Prom. 291 f.]. Sie erfinden den Fischfang, Jagd [Prom. 283 f.], Gebrauch des Feuers, die Kunst zu braten (77) [Prom. 291 f.]: sie gehen also zur Fleischnahrung über. Sie wenden auch schon Gewalt und List an (78).

β) Ihre Geschicklichkeit wächst (79). Sie brauchen scharfe Steine als Werkzeuge (79), man baut Hütten aus Baumzweigen (79) [Prom. 254, 256 f.]. Die Geschlechter nehmen verschiedene Lebensweise und Beschäftigungen an (80) [Prom. hinter 249]. Man wird seßhafter (80), und die Familie bildet sich (80). Es entsteht auch eine Art Eigentum (79), im Zusammenhang damit Kampf und Uneinigkeit (79) [Prom. 296 f.]

$\gamma$) Jetzt wird die Liebe zärtlich und süß (81) [Prom. 331 ff.]. Das Gefühl entwickelt sich. Es entsteht Gesang und Tanz (81) [Prom. 374—375].

Noch aber gibt es kein wirkliches Eigentum, noch auch nicht Ackerbau und die Kunst Metalle zu bearbeiten (83).

So hat die Darstellung Goethes im ganzen und einzelnen viel verwandtes mit der des discours; auch Goethe schildert, wie sich der Naturzustand — er wird hauptsächlich in der szenischen Bemerkung hinter V. 249 dargestellt — allmählich ändert und die Anfänge der Kultur entstehen [Prom. 250 ff.]: Hüttenbau, Jagd, Fleischzubereitung, erste Spannungen und Kämpfe unter den Menschen beim Aufkommen des Eigentumsbegriffs.

c) Der verderbliche, letzte Zustand wird bei Rousseau dadurch herbeigeführt, daß der volle Begriff des Eigentums aufkommt (76, 83) und anerkannt wird (99). Bei Rousseau ergibt sich dieser Vorgang mit Notwendigkeit aus den Umständen, bei Goethe geht wenigstens die Setzung und Anerkennung desselben auf Prometheus zurück [Prom. 274 ff., 310 f.]: der Dichter will diese große soziale Veränderung zwar auch als notwendig erweisen, sie aber, anders als Rousseau, nämlich metaphysisch-kosmologisch erklären.

Aus dem Rechte des Eigentums folgt nun alles Übel: Herrschaft, Härte, Konkurrenz, Wettstreit (87), schließlich der Krieg aller gegen alle (88) [Prom. 311]. Diesem Zustand gebietet der Staatsvertrag Einhalt (96), aus dem sich allmählich Obrigkeit, endlich Despotismus und Tyrannei entwickeln (92, 96), mit all ihren traurigen moralischen und politischen Folgen, also das Elend der Gegenwart.

Die Grundanschauung: im Anfang ein primitiver Zustand, dann Überwindung desselben durch die Erfindung einfacher Künste und Fertigkeiten, Behauptung des Rechtes des Eigentums, dadurch größere Verwicklung der Verhältnisse und Entstehung physischer und sozialer Übel — diese Grundanschauung ist Rousseau und Goethe gemeinsam. Nur gibt jener eine moderne natürliche Erklärung, dieser eine spekulative, in Anlehnung an alte orientalisch-hellenistisch-christliche Vorstellungen.

6) Mit dem Einfluß jüdisch-christlicher Vorstellungen hängt noch eine gewisse Abweichung zusammen, die in Goethes Dichtung Rousseau gegenüber auffällt.

Die Darstellung im Prometheus bringt in die Schilderung des Naturzustands idyllisch-schäferliche Züge hinein, die im

Discours fehlen: das Menschengeschlecht ergötzt sich bald an Wettlauf, Blumenpflücken und Kränzewinden (Prom. hinter V. 249), es führt ein Hirtenleben (Prom. 385). Auch patriarchalische Motive treten auf: Prometheus erscheint wie ein Vater seiner Menschen, der gütig über den Seinen waltet (217); er heilt ihre Wunden, unterrichtet sie. Prometheus erinnert hier an den Gott des Alten Testamentes, der mit seinen Menschen im Paradiese ähnlich verkehrt (1. Mos. 2, 15 u. 19; 3, 8). Die Freude der Pandora an der Natur erinnert übrigens an Milton, Par. lost I, 4, wo sich Eva in ähnlicher Weise ausspricht.

So ist der Naturzustand des Menschen bei Goethe viel paradiesischer als bei Rousseau, weniger naturalistisch gedacht. Es liegt eine andere, idyllische Stimmung darüber.

## § 15. Fortsetzung: das Antike im Prometheus.

Die Fülle der jüdisch-gnostischen Gedanken stellt Goethe mit den Mitteln dar, die ihm die griechische Mythologie, insbesondere die Prometheussage darbot. Die Verbindung jener mit dieser erscheint uns befremdlich, die wir nach der Welle des Klassizismus leben, welche seit dem letzten Viertel des 18. Jahrhunderts in immer steigendem Maße die deutsche Literatur überschüttet hat, sie fiel vor jener Epoche niemandem auf.

Man braucht nur die Artikel Gigantes (§ 6), Titanes (§ 1), Prometheus (§ 1, § 6) und andere bei Hederich zu lesen, um sofort zu sehen, wie solch poetisch-mythologischer Synkretismus der Zeit unanstößig war. Auch Brucker stellt irgendwo die gnostischen Kosmogonien mit der Hesiodischen zusammen. Und Goethe lagen dergleichen Parallelen durchaus nicht fern; vgl. D. u. W., oben S. 71 und 77.

So verleihen die Gestalten des Zeus und der olympischen Göttermutter, des Merkur und der Minerva den Hypostasen der alten Spekulation dichterisches Leben und Körper. Und die Züge des Jahwe-Elohim-Demiurgos verbinden sich mit einigen der Prometheusfigur.

Die Quellen der griechischen Motive hat O. Walzel überzeugend nachgewiesen. Hederichs mythologisches Lexikon bot solche für die Schöpfung des Menschen dar: „er machte zuerst die Menschen aus Erde und Wasser ... indessen soll doch sein erster gemachter Mensch

ohne Sinne und Empfänglichkeit gewesen sein; allein da Minerva dennoch denselben bewundert, soll sie ihm zugleich versprochen haben, daß wenn er etwas von himmlischen Gaben darzuverlange, sie ihm diesfalls behülflich sein wolle". Sie nimmt ihn mit in den Himmel, von dort nimmt er das Feuer und macht damit den Menschen lebendig (Sp. 1674—1675). So werden im Drama die leblosen lettenen Bilder mit Hilfe der Minerva, aber doch durch Prometheus belebt (203). Vielleicht gab Hederichs Anmerkung, einige machten die Juno[1]) zur Mutter des Prometheus (Sp. 1674), Goethe Anlaß, den letzteren zum Sohn des Zeus und seiner olympischen Gemahlin zu machen, ein Zug, der freilich in erster Linie durch den zugrunde liegenden spekulativen Gedanken der Emanation bedingt ist. Der Haß des Prometheus gegen Zeus, seine Verachtung der Götter, der Kaukasus entstammen — nach Walzels Beweis —, auf dem Wege über Sulzers Allgemeine Theorie der schönen Künste (1771) Bd. I, Artikel „Aeschylus" (2. Aufl. 1792, Bd. I, S. 39), dem „Gefesselten Prometheus" dieses Dichters. Der Kampf des Halbgotts gegen die Titanen wird von Sulzer in einer Fußnote erwähnt. Das Schicksal, als Herr des Prometheus und des Zeus, konnte Goethe bei Brumoy finden.[2])

Im Grunde ist in den zwei Akten wenig Griechisches enthalten: die Fülle der Motive kommt ganz wo anders her, wie wir gesehen haben. Und besonders ist der Prometheus des Dramas nicht entfernt der Held der bekannten antiken Sagen; er ist nicht Titan, er ist weit mehr Jahwe-Demiurg als griechischer Halbgott. Von dieser Seite her muß er in erster Linie gesehen werden. Goethe hat ihn 1813 von der klassischen Seite her betrachtet und durch den Bericht in D. u. W. sein Bild verdunkelt. Aber doch war die Erinnerung an das Ursprüngliche auch damals noch in ihm mächtig, denn er schrieb zugleich „Auch ist es ein schöner Gedanke, die Menschen nicht durch den obersten Weltherrscher, sondern durch eine Mittelfigur hervorbringen zu lassen". „Die Titanen sind die Folie des Polytheismus, so wie man als Folie des Monotheismus den Teufel betrachten kann."

Abzulehnen ist, wenn Walzel S. 44 den „Quell des Lebens" und „sie sollen leben und durch dich!" auf das Feuer und seine

---

[1]) Morris, J. G. 6, 314.

[2]) S. oben S. 85.

Eingießung in die Menschen durch Prometheus deutet. Der Lebensquell ist aus der gnostischen Metaphysik zu verstehen. Die Stelle aus Ilmenau V. 104 ff. zur Erklärung heranzuziehen, fördert nicht. Denn der Prometheus in diesem Gedicht ist ein anderes Wesen als der im Drama.

## § 16. Goethe und das Emanationssystem: D. u. W. Buch 8 und „Prometheus".

Was Goethe im Prometheus vorträgt, ist spekulative Kosmologie. Man fragt, wie kommt der Dichter, der 1774 den Werther schreibt, zu dieser alten und dem Geiste der Naturwissenschaft seiner Zeit entgegengesetzten Denkart? Einen Hinweis gibt der Schluß des achten Buches von D. u. W.

Während seiner Krankheit (Winter 1768—1769) hatte sich Goethe dem Einfluß des frommen Frankfurter Kreises, inbesondere dem der Fräulein v. Klettenberg ergeben. Er war positiv christlich geworden (s. oben S. 49). Zugleich hatte er sich in die mystische und naturphilosophische Literatur versenkt, mit der sich die fromme Dame beschäftigte. Noch im Frühjahr 1770, bei seiner Übersiedlung nach Straßburg, ist er christusgläubig und liest Mystiker, Naturphilosophen und anderes der Art. Die Ephemeriden geben Zeugnis davon. Wie er in D. u. W. selbst sagt, hat er damals versucht, sich eine umfassende Welt- und Lebensanschauung zurechtzulegen, offenbar auch, um die zentrale Stellung der Christologie zu rechtfertigen. Den Einfluß von G. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie erwähnt er selbst.[1]) Ich setze die wichtige Stelle ganz her.

„. . . . ich muß demohngeachtet wieder zu jenem Interesse zurückkehren, das mir die übersinnlichen Dinge eingeflößt hatten, von denen ich ein für allemal, insofern es möglich wäre, mir einen Begriff zu bilden unternahm.

Einen großen Einfluß erfuhr ich dabei von einem wichtigen Buche, das mir in die Hände geriet, es war Arnolds „Kirchen- und Ketzergeschichte". Dieser Mann ist nicht ein bloß reflektierender Historiker, sondern zugleich fromm und fühlend. Seine Gesinnungen stimmten sehr zu den meinigen, und was mich an seinem Werk be-

---

[1]) W. A 27, 217.

sonders ergetzte, war, daß ich von manchen Ketzern, die man mir bisher als toll oder gottlos vorgestellt hatte, einen vorteilhaftern Begriff erhielt. Der Geist des Widerspruchs und die Lust zum Paradoxen steckt in uns allen. Ich studierte fleißig die verschiedenen Meinungen, und da ich oft genug hatte sagen hören, jeder Mensch habe am Ende doch seine eigene Religion, so kam mir nichts natürlicher vor, als daß ich mir auch meine eigene bilden könne, und dieses that ich mit vieler Behaglichkeit. Der neue Platonismus lag zum Grunde; das Hermetische, Mystische, Kabbalistische gab auch seinen Beitrag her, und so erbaute ich mir eine Welt, die seltsam genug aussah.

Ich mochte mir wohl eine Gottheit vorstellen, die sich von Ewigkeit her selbst produziert; da sich aber Produktion nicht ohne Mannigfaltigkeit denken läßt, so mußte sie sich notwendig sogleich als ein Zweites erscheinen, welches wir unter dem Namen des Sohnes anerkennen; diese beiden mußten nun den Akt des Hervorbringens fortsetzen und erschienen sich selbst wieder im Dritten, welches nun ebenso bestehend lebendig und ewig als das Ganze war. Hiermit war jedoch der Kreis der Gottheit geschlossen, und es wäre ihnen selbst nicht möglich gewesen, abermals ein ihnen völlig Gleiches hervorzubringen. Da jedoch der Produktionstrieb immer fortging, so erschufen sie ein Viertes, das aber schon in sich einen Widerspruch hegte, indem es, wie sie, unbedingt und doch zugleich in ihnen enthalten und durch sie begrenzt sein sollte. Dieses war nun Luzifer, welchem von nun an die ganze Schöpfungskraft übertragen war, und von dem alles übrige Sein ausgehen sollte. Er bewies sogleich seine unendliche Thätigkeit, indem er die sämtlichen Engel erschuf, alle wieder nach seinem Gleichnis, unbedingt, aber in ihm enthalten und durch ihn begrenzt. Umgeben von einer solchen Glorie, vergaß er seines höhern Ursprungs und glaubte ihn in sich selbst zu finden, und aus diesem ersten Undank entsprang alles, was uns nicht mit dem Sinne und den Absichten der Gottheit übereinzustimmen scheint. Je mehr er sich nun in sich selbst konzentrierte, je unwohler mußte es ihm werden sowie allen den Geistern, denen er die süße Erhebung zu ihrem Ursprung verkümmerte. Und so ereignete sich das, was uns unter der Form des Abfalls der Engel bezeichnet wird. Ein Teil derselben konzentrierte sich mit Luzifer, der andere wendete sich wieder gegen seinen Ursprung. Aus dieser Konzentration der ganzen Schöpfung,

denn sie war von Luzifer ausgegangen und mußte ihm folgen, entsprang nun alles das, was wir unter der Gestalt der Materie gewahr werden, was wir uns als schwer, fest und finster vorstellen, welches aber, indem es, wenn auch nicht unmittelbar, doch durch Filiation vom göttlichen Wesen herstammt, ebenso unbedingt mächtig und ewig ist als der Vater und die Großeltern. Da nun das ganze Unheil, wenn wir es so nennen dürfen, bloß durch die einseitige Richtung Luzifers entstand, so fehlte freilich dieser Schöpfung die bessere Hälfte; denn alles, was durch Konzentration gewonnen wird, besaß sie, aber es fehlte ihr alles, was durch Expansion allein bewirkt werden kann; und so hätte die sämtliche Schöpfung durch immerwährende Konzentration sich selbst aufreiben, sich mit ihrem Vater Luzifer vernichten und alle ihre Ansprüche an eine gleiche Ewigkeit mit der Gottheit verlieren können. Diesem Zustand sahen die Elohim eine Weile zu, und sie hatten die Wahl, jene Äonen abzuwarten, in welchen das Feld wieder rein geworden und ihnen Raum zu einer neuen Schöpfung geblieben wäre, oder ob sie in das Gegenwärtige eingreifen und dem Mangel nach ihrer Unendlichkeit zur Hülfe kommen wollten. Sie erwählten nun das letztere und supplierten durch ihren bloßen Willen in einem Augenblick den ganzen Mangel, den der Erfolg von Luzifers Beginnen an sich trug. Sie gaben dem unendlichen Sein die Fähigkeit, sich auszudehnen, sich gegen sie zu bewegen; der eigentliche Puls des Lebens war wiederhergestellt, und Luzifer selbst konnte sich dieser Einwirkung nicht entziehen. Dieses ist die Epoche, wo dasjenige hervortrat, was wir als Licht kennen, und wo dasjenige begann, was wir mit dem Worte Schöpfung zu bezeichnen pflegen. So sehr sich auch nun diese durch die immer fortwirkende Lebenskraft der Elohim stufenweise vermannigfaltigte, so fehlte es doch noch an einem Wesen, welches die ursprüngliche Verbindung mit der Gottheit wiederherzustellen geschickt wäre, und so wurde der Mensch hervorgebracht, der in allem der Gottheit ähnlich, ja gleich sein sollte, sich aber freilich dadurch abermals in dem Falle Luzifers befand, zugleich unbedingt und unbeschränkt zu sein, und da dieser Widerspruch durch alle Kategorien des Daseins sich an ihm manifestieren und ein vollkommenes Bewußtsein sowie ein entschiedener Wille seine Zustände begleiten sollte, so war vorauszusehen, daß er zugleich das vollkommenste und unvollkommenste, das glücklichste und unglücklichste Geschöpf werden müsse. Es währte nicht lange, so spielte er

auch völlig die Rolle des Luzifer. Die Absonderung vom Wohlthäter ist der eigentliche Undank, und so ward jener Abfall zum zweitenmal eminent, obgleich die ganze Schöpfung nichts ist und nichts war als ein Abfallen und Zurückkehren zum Ursprünglichen.

Man sieht leicht, wie hier die Erlösung nicht allein von Ewigkeit her beschlossen, sondern als ewig notwendig gedacht wird, ja daß sie durch die ganze Zeit des Werdens und Seins sich immer wieder erneuern muß. Nichts ist in diesem Sinne natürlicher, als daß die Gottheit selbst die Gestalt des Menschen annimmt, die sie sich zu einer Hülle schon vorbereitet hatte, und daß sie die Schicksale desselben auf kurze Zeit teilt, um durch diese Verähnlichung das Erfreuliche zu erhöhen und das Schmerzliche zu mildern. Die Geschichte aller Religionen und Philosophien lehrt uns, daß diese große, den Menschen unentbehrliche Wahrheit von verschiedenen Nationen in verschiedenen Zeiten auf mancherlei Weise, ja in seltsamen Fabeln und Bildern der Beschränktheit gemäß überliefert worden; genug, wenn nur anerkannt wird, daß wir uns in einem Zustande befinden, der, wenn er uns auch niederzuziehen und zu drücken scheint, dennoch Gelegenheit gibt, ja zur Pflicht macht, uns zu erheben und die Absichten der Gottheit dadurch zu erfüllen, daß wir, indem wir von einer Seite uns zu verselbsten genötigt sind, von der anderen in regelmäßigen Pulsen uns zu entselbstigen nicht versäumen."

Der Bericht gibt ein System der Metaphysik und Kosmologie, welches Motive aus den Emanationssystemen der Gnostiker und Plotins, ferner orthodoxe Lehren und Gedanken des Origines verbindet. Die ewige unbedingte Gottheit, die Trinität mit Homousie, der Engel schaffende, aus der Gottheit emanierte, darum bedingte und tiefer stehende Luzifer-Demiurg, dessen Hochmut und Streben, Gott gleich und unbedingt wie dieser zu sein, dessen Abfall und der der Geisterwelt,[1]) die Entstehung der Materie durch diese Wendung nach unten,[2]) die Schöpfung der Welt durch die Elohim gipfelnd in der des Menschen als Ebenbild der Gottheit, der Abfall des Menschen, endlich die Erlösung durch Gottes Sohn und dadurch

---

[1]) K. Hase, Hutterus § 76.

[2]) Vgl. Origines bei Harnack, Dogmengesch. I, S. 629 und 632. Der Gedanke geht wohl auf Plotin zurück.

die Wiedervereinigung der Menschheit mit Gott — das sind die deutlichen, auch in der christlichen Überlieferung nachweisbaren Elemente desselben.

Es wäre nicht zu verwundern, wenn der Goethe von 1813 die Anschauung des Goethe von 1769—1770 in manchen Punkten vergessen und darum Motive seines späteren Denkens in die Darstellung hätte einfließen lassen. Der Schlußgedanke von der wechselnden Ausdehnung und Zusammenziehung scheint in der Tat spät zu sein.[1]) Aber in allen wesentlichen Punkten hat sich Goethe des Richtigen erinnert: denn die Ausführungen am Ende des 8. Buches sind in sich vollkommen klar und passen genau zu dem, was wir von Goethes Ansichten aus der Zeit wissen oder erschließen können.

Eine Stelle der Ephemeriden,[2]) auf die schon v. Loeper hinweist, bezeugt mindestens, daß Goethe 1770 mit den Gedanken des Emanationssystems vertraut war und Interesse dafür hatte. In ihr werden diejenigen verteidigt, welche durch philosophische Spekulation Gott und Welt zusammenbringen. Denn alles, was es gäbe, müsse Zusammenhang mit Gottes Wesen haben, weil Gott allein das einzige sei, was da „ist“, und alles umfasse. Das ganze Altertum sei dieser Meinung gewesen, viele bedeutende Männer waren Anhänger des systema emanativum. Daß auch jene Lehre von der Entstehung der Materie aus abgefallenen, von Gott losgelösten Geistern durchaus zu der Anschauung der Naturphilosophen paßt, denen Goethe damals folgte, ist ohne weiteres klar. Vgl. v. Loepers Anmerkungen[3]) zu der Stelle S. 203 ff. Und schließlich fordert die Christologie als Voraussetzung den Sündenfall und den metaphysischen Abfall der bösen Geisterwelt überhaupt,[4]) 1769—1770 aber war Goethe, wie wir gesehen haben, christgläubig. Es paßt alles vortrefflich zusammen. Man darf auch nicht vergessen, daß sehr wesentliche Gedanken des Systems durch Miltons „Verlorenes Paradies“ und Klopstocks „Messias“ erneuert und allgemein bekannt waren.

Vergleicht man nun das System von D. u. W. Buch 8 mit dem, welches dem Prometheus zu Grunde liegt, so finden sich starke Abweichungen.

---

[1]) Jub.-Ausg. Bd. 22, S. 315.
[2]) W. A. 37, 90—91.
[3]) Hempel 21, 348 ff., bes. S. 351.
[4]) Hase § 83.

Über die Schicht der persönlich gedachten Gottheit[1]) von D. u. W. setzt der Dichter des „Prometheus" noch eine Dreiheit höherer unpersönlicher göttlicher Mächte, Lebensquell, Schicksal und Zeit.

In der Schicht der Götter hat D. u. W. S. 218, 4—15 Homousie, überhaupt die orthodoxe Lehre von der Trinität.[2]) Im „Prometheus" ist Unterordnung eingeführt: Merkur und Minerva sind Kinder des in der Ordnung über ihnen stehenden Zeus; auch beginnt da schon in der Gottheit das Prinzip der Absonderung in Eigenwillen und Eigentumsanspruch zu wirken (Zeus, Minerva): die metaphysische Schuld setzt bereits in der Gottheit ein.

Auch die Zweiheit der Äonen im Drama ist etwas neues: Gehorsam (Merkur, Epimetheus) und Eigenwille (Minerva, Prometheus) werden darin einander gegenüber gestellt.

In D. u. W. schafft Luzifer-Demiurg bloß die Engelwelt und fällt dann mit ihr von der dreieinigen Gottheit ab: im „Prometheus" fällt diese Gestalt mit den Elohim des 1. Buches Mosis zusammen und schafft Welt und Menschen; der Abfall der Engel, ihr Widerstand gegen Gott wird als Kampf der Titanen mit dem Weltschöpfer Prometheus ganz in den Hintergrund geschoben, der Abfall des Welt- und Menschenschöpfers von der Gottheit steht im Vordergrund und erklärt unmittelbar auch den Eigenwillen und Eigentumsanspruch in der Menschenwelt. Vom Sündenfall des Menschen ist im „Prometheus" keine Rede. Damit entfällt auch das Motiv, daß sich dieser Sündenfall aus Streben nach Gottgleichheit und Undank herleite. Vielmehr muß die bereits in den höheren Schichten der Wesen vorgebildete Absonderungsneigung den Ursprung der Schäden des Menschenlebens, andererseits freilich auch von dessen Kultur erklären. Der Mensch wird dadurch von persönlicher Schuld und Verantwortung entlastet und der ganze Prozeß der Entstehung des Übels, der Leiden, des Schmerzes, des Bösen als ein natürlicher, im Wesen des Universums und des Menschen gegründeter hingestellt.

---

[1]) In D. u. W. die Dreieinigkeit. Ihr entsprechen im „Prometheus" Zeus, Merkur, Minerva. Vgl. oben S. 114 f.

[2]) Hase § 71.

Das System des „Prometheus“ ist trotz aller Verwandtschaft mit dem von D. u. W. nicht mehr christlich.[1]) Es hat sichtlich die Tendenz, Lehren der christlichen Dogmatik — Persönlichkeit des höchsten Wesens,[2]) Dreieinigkeit, Sündenfall, Sündenschuld — auszuschalten und das christlich-metaphysische System ins Philosophisch-Naturalistische umzubiegen. In Sonderheit wird es von dem durchaus unchristlichen Gedanken beherrscht, daß der Grund allen Übels bloß in der Natur des Menschen liege und letzten Endes, wie schon der Abfall des weltschaffenden Äons, durch eine metaphysische Spannung in der persönlichen Gottheit selbst bedingt, also von Ewigkeit her notwendig sei.[3]) Der Prometheus bietet ein System, das „auch in Gott Fehler entdeckt“ (D. u. W. 26, 255, 22). Die Schuld des freien Willens wird darin geläugnet.

Es wird also das im Wesentlichen kirchlich-christliche System von „Dichtung und Wahrheit“ mit seiner Richtung auf das Ethische im „Prometheus“ ins rein Philosophisch-Naturalistische gewendet. Eben darum hat Goethe in seinem Drama die Spekulationen der christlichen Denker durch solche der Gnostiker ersetzt[4]) und sich an Rousseau angelehnt; denn dieser entwickelt, wie er ausdrücklich sagt (Disc. S. 46—47), seine Kulturgeschichte der Menschheit ohne jede Rücksicht auf die Offenbarung, rein aus der Natur des Menschen und der ihn beeinflussenden Umstände.

Es ist nur ein entsprechender künstlerischer Ausdruck für diese Wendung, wenn Goethe in seinem Drama die sinnlich anschaulichen, natürlich gebildeten griechischen Gestalten und Rousseausche Farben verwendet. Aber immer schimmert das Metaphysische durch.

So schillert die kleine Dichtung zwischen spekulativer Metaphysik und sinnlich dichterischer Anschauung — ebenso wie der „Gesang“ aus dem „Mahomet“. Auch in diesem ist ja ein metaphysischer, mystischer Gedanke der neutestamentlichen Theologie durch die poetische Darstellung ins Naturalistische umgebogen, auch in ihm ist das Ergebnis eine Dichtung, die zwischen Poesie und Metaphysik schwankt.

Das ist kein Zufall. Denn „Mahomets Gesang“ und „Prometheus“ hängen gedanklich auf das engste zusammen.

---

[1]) Vgl. Hase § 82.
[2]) Ebenda § 58.
[3]) Ebenda § 82.
[4]) Vgl. Harnack I, 217, 219.

Der Emanations- und Erlösungsgedanke, den der „Prometheus" enthält, ist auch, wenngleich in anderer Schattierung, der Hintergrund des „Gesanges" (vgl. oben S. 15 ff.).[1] S. Gesang V. 38—53, 70—73. Ja noch mehr. Wir erfahren im Drama nicht, auf welche Weise die Gottheit durch den Sohn den Menschen helfen wird. Aber bei der naturalistischen Richtung des Fragments kann die Art der Erlösung nur naturalistisch gedacht sein. Der Schüler Herders und Dichter des Götz kann auch nicht kulturfeindlich das Ideal eines Rousseauschen Naturzustands aufstellen. Also, durch Natur und Kultur wird der künftige Erlöser die Menschheit führen, nicht asketische Abwendung davon predigen. Liebe zu den Brüdern soll den Eigenwillen verdrängen, an Stelle der Feindschaft wird durch den Erlöser die Vereinigung zu einem Ganzen treten und schließlich durch den Mittler die Verbindung mit Gott wieder gewonnen werden — diese Gedanken etwa müßten den Schluß der Dichtung bilden. Sie bilden aber den wesentlichen Inhalt des „Gesanges", und so ersetzt dieser — natürlich nur gedanklich, nicht formell und inhaltlich — den Schluß des „Prometheus". Die Zeitverhältnisse stimmen vollkommen: der „Gesang" ist Frühjahr 1773, die Akte des „Prometheus" Sommer desselben Jahres gedichtet. Beide Dichtungen liegen dicht beieinander.

Sind beide Dichtungen zeitlich benachbart, bringen beide Umbiegungen spezifisch christlicher Lehren ins Naturalistische, hängen beide so eng gedanklich zusammen, daß die spätere zur ersten gleichsam die kosmisch-metaphysischen Voraussetzungen nachbringt, so wird man die Frage, die am Anfang dieses Paragraphen gestellt wurde, mit Wahrscheinlichkeit beantworten können. Der mächtige Eindruck des Messias war es, der Goethe veranlaßte, sich im „Gesang" unmittelbar mit Klopstocks Christologie auseinanderzusetzen und, ausgehend von christlicher Spekulation, das Bild seines Mittlers zu zeichnen; der Eindruck wirkte weiter und regte ihn an, auf ähnlicher Grundlage in seiner Weise — anders als es Klopstock andeutet — auch die Voraussetzungen für das Auftreten und Wirken desselben zu schildern. Wie im „Gesang" so griff Goethe im „Prometheus" unter dem mächtigen Eindruck Klopstocks auf die alte Spekulation zurück, die er zugunsten des naturbegeisterten Panentheismus entweder bereits verlassen hatte oder doch im Begriff stand zu verlassen.

---

[1] S. oben S. 114 die Erwähnung des Ozeans als Quell der Wesen.

So setzt Goethe im Prometheus die Auseinandersetzung mit den — christlichen — Anschauungen Klopstocks und verwandter Persönlichkeiten (Milton) fort. Daß er in der Tat in seinem Drama eine Position einnimmt, die sich unmittelbar gegen den heiligen Sänger richtet, läßt sich aus dem Messias selbst nachweisen. Es entbehrt nicht eines gewissen Reizes, zu sehen, wie Goethe, der Bewunderer Klopstocks, im „Prometheus“ Ansichten vertritt, die der Dichter des „Messias“ unter der Gestalt des schlimmsten der Teufel, Adramelech, in die Hölle verdammt. Als Beitrag zu einer Erklärung des „Messias“ möge die kleine Abschweifung hier Platz finden.[1])

Adramelech führt sich als Priester eines Gottes ein, der höher als Jehova sei. Von diesem verkündet er den andern Teufeln eine eigentümliche Lehre (Mess. 2, 300 ff.). Jehova ist nicht, wie er vorgibt, der Höchste, über ihm steht noch ein anderer, dem er ebenso wie Satan, sein Feind von alters her, unterworfen ist (2, 322). Dieser Gott der Götter (2, 332) heißt ein ewiges, unendliches Unding (2, 348): Unding bedeutet nach V. 858 offenbar ein „Nichts“, hier natürlich ein unpersönliches Seiendes. Der Obergott allein umgrenzt, umfaßt mit seiner vollkommensten Welt alles, alle Bezirke des Raums mit ihren Göttern und Welten (2, 332 ff.).

Jehova ist der ergebene Diener des Obergottes geblieben, Satan aber wird selbstbewußt. Er erkennt, daß er Gott sei und lehnt sich auf (2, 323). Jehova vertreibt Satan aus dem Himmel (2, 326), zum Lohn dafür erbaut ihm der Obergott den Weltkreis (2, 326), in den er nun aus dem Chaos übersiedelt, dem einsamen Raume, wo er nach des Obergotts Willen freilich sehr ungern wohnte (2, 326 f.). So ist Jehova zur Herrschaft über die Welt gekommen.

Satan, der stolze und göttliche, wandert nun aus dem Himmel ins Chaos, den Ort, den sein Gegner verlassen durfte; mit Abscheu wohnt auch er zunächst darin (2, 323 ff.) mit seinen „vergötterten“ Genossen, den abgefallenen Engeln.

Der Obergott hat vor dem Kampf Jehovas mit dem Satan (2, 317 ff.) in seinem Allerheiligsten „die goldenen Tafeln des Schicksals“ aufgestellt (2, 320, 345). Sie enthielten die Voraussage dessen, was sich im Himmel und im Universum ereignen würde (2, 320). Der Gedanke ist: Unding (= Obergott) und Schicksal,

---

[1]) Ich zitiere nach Hamel und berücksichtige zugleich die Fassung von 1748.

das Absolute und die Notwendigkeit des daraus fließenden Geschehens gehören zusammen und stehen zu oberst.

Während des Kampfes im Himmel steigt Adramelech ins Allerheiligste und raubt die Tafeln (317f.). Er nimmt sie mit in die Hölle, erbaut dem Obergott einen Tempel und wird darin Priester. Er stellt dort die geraubten Schicksalstafeln auf und leitet Satan und die Hölle an, nicht Jehova sondern jenes unpersönliche Unding zu verehren (2, 344 f.)

Die Kenntnis des Inhalts jener Tafeln schwellt den Stolz der Teufel. Denn Adramelech deutet ihnen denselben zu ihren Gunsten (2, 322 ff.). Satan werde zwar eine Zeitlang das Chaos mit Abscheu bewohnen. Dann aber soll er nach dem Willen des Gottes der Götter, den das Schicksal kündet, einen herrlichen andern Weltbau erschaffen, den göttlichen Grundriß dazu wird ihm der Obergott selbst geben; und so wird auch er einst das Chaos verlassen dürfen, um neben Jehova in einer andern schönen Welt zu herrschen.

Das ganze ist ein Lügengewebe des Adramelech, denn — so sagt der Dichter — Jehova ist der einzige und oberste Gott und Satan dauernd der Hölle verfallen (2, 336 f.). Aber man erkennt in diesem System des Teufels wesentliche Momente der oben herangezogenen gnostischen wieder. Zu oberst Unding mit Schicksal, dann ihm untergeben das feindliche Paar Jehova und Satan, den Kampf derselben nach dem Abfall des Satans, der Gott zu sein glaubt, der Gedanke einer Weltschöpfung durch den abgefallenen Diener Gottes (Demiurgosgedanke). Im einzelnen steht dies Gedankengebäude dem in D. u. W. und „Prometheus" fern, aber es enthält doch den für unsern Gegenstand wesentlichen Gedanken einer metaphysischen Schichtung der göttlichen Gewalten, wodurch der Gott der christlichen Religion an die zweite Stelle gerückt und das kosmische Geschehen dem Schicksal, der Notwendigkeit unterworfen wird. Auch hier die Wendung vom Ethischen ins Naturalistisch-Philosophische.

Adramelech ist ferner Feind der Geschöpfe Jehovas. Er möchte sie vernichten (2, 835 ff.). Ja er möchte das Sterben der Geister[1]) erfinden, daß auch Satan verginge und verderbt in ein Unding (hier = Nichts) zerflösse (2, 856 ff.). Jetzt ist es Zeit das zu

---

[1]) Engel und Teufel.

tun, weil Gott einen Erlöser herabschickt, den Teufeln ihr Reich zu nehmen (2, 865 ff.). Die abenteuerliche Idee, einen Geist zu töten, wird auch aus der alten Spekulation verständlich, aus dem Gedanken, den Goethe in D. u. W. 8 (W. A. 27, 219, 25 ff.) ausspricht.

Im Adramelech lehnt Klopstock also Anschauungen über Gott und Welt ab, die denen Goethes im „Prometheus" nahestehen; ein Beweis zugleich dafür, daß dergleichen Gedanken um die Mitte des 18. Jahrhunderts dem Christentum gefährlich zu werden drohten und den Widerstand des christlichen Dichters herausforderten. Wenn demnach Goethe 1773 auf solche Anschauungen zurückgreift, so ist damit klar, daß er sich mit Bewußtsein von der kirchlichen Lehre und den Überzeugungen Klopstocks entfernt.

Gleichzeitig nimmt Goethe im „Prometheus" Stellung zu dem Problem, das Rousseau in seinem Discours sur l'inégalité aufgeworfen und in pessimistischem Sinne beantwortet hat. Die Diskussion dieser Dinge war in Deutschland durch Wieland in den Beiträgen zur Geheimen Geschichte des menschlichen Verstandes und Herzens 1770 weitergeführt worden.[1]) Goethe kannte das Werk und spielt 1773 in einem Briefe an Kestner[2]) darauf an. Iselin war vorausgegangen und Herder war gefolgt. Auch mit dessen Ideen war Goethe seit Straßburg vertraut.[3]) Goethe sucht zu vermitteln. Rousseaus Deduktion erkennt er an und versucht sie von seinem metaphysischen Standpunkt aus noch tiefer zu begründen. Aber in seiner — oben dargestellten — natur- und kulturbejahenden Erlösungsmetaphysik, die mit seinem System notwendig zusammenhängt, sieht er das Mittel, Rousseaus pessimistischen Folgerungen auszuweichen und dem Weltgeschehen eine optimistische Deutung zu geben. —

„Mahomets Gesang" und die Prometheusakte hängen gedanklich zusammen, sie erklären sich gegenseitig, weil beide die alte

[1]) Wieland beantwortet die Frage ganz anders wie Goethe. Insbesondere hat der Traum von Prometheus (I, 240—269), den er einlegt, mit Goethes Dichtung nichts zu tun. Bei Wieland haben wir den griechischen Prometheus, nicht das metaphysische Wesen der Goetheschen Dichtung. Allenfalls könnte man zugeben, daß Goethe durch Wielands Lösung mit zu seinem Prometheus angeregt ist.

[2]) Berend S. 50: 156.

[3]) Hagenbring, Bausteine IX, S. 55.

Spekulation der Emanationstheosophen voraussetzen. Bedenkt man das genau, so wird die Kluft, die wir oben [1]) zwischen dem „Gesang" einerseits und der „Hymne" nebst Prosaszene andererseits aufgedeckt haben, noch viel tiefer. Denn den letzten beiden Stücken aus dem „Mahomet" ist gemeinsam, daß sie die metaphysische Vermittlung eines göttlichen Zwischenwesens zwischen Gott und Menschheit, die im „Gesang" freilich schon etwas schillerndes hat und von der Klarheit der alten Systeme weit entfernt ist, nicht mehr annehmen. Der alte Panentheismus ist geblieben, aber die vermittelnde Hypostase ist beseitigt: der Mensch steht, wenn er ein religiöses Genie ist, dem einen Gott, der alles umfaßt, trägt und erhält, unmittelbar nahe oder kann ihm ohne Vermittler nahe kommen; gehört er nicht zu den bevorzugten der Menschheit, kann er sich an einen solchen genialen, glücklicheren Bruder anschließen, und der wird ihm die unmittelbare Beziehung zu dem einen Gott verschaffen.

Dabei wird noch eins deutlich: der Weg Goethes von „Mahomets Gesang" und „Prometheus" über die „Hymne" zur Prosaszene bedeutet eine zunehmende Entfernung von den Gedanken der alten Emanationssysteme. Noch in dem stufenmäßigen Aufsteigen der „Hymne" wirkt die Vorstellung metaphysischer Schichten wenigstens leise nach; in der Prosa haben wir reinen Panentheismus ohne solche emanativ-spekulativen Reste.

Mahomet- und Prometheusbruchstücke sind die letzten Ausläufer einer religiösen Denkart Goethes, die mit dem System am Ende des achten Buches von D. u. W. einsetzt. Man kann verfolgen, wie dies im wesentlichen christlich-metaphysische Gedankengebäude verändert und naturalistisch umgebogen wurde, wie dann seit dem „Gesang" die emanativ bedingten Bestandteile mehr und mehr ausgeschieden werden, bis in der Prosa der unmittelbare Gefühlspanentheismus erreicht ist.

Diese Entwicklung ist aber nicht bloß religiös bedeutsam. Denn es ändert sich damit nicht nur Goethes Auffassung von dem Verhältnis des Menschen zu Gott, sondern auch Goethes Auffassung von der Natur. Sah er einst 1769—1770, etwa wie Plotin und Origines, die Natur als ein Geisteruniversum an, das, aus einem Urgrund emaniert, sich um so mehr materialisierte, als es sich metaphysisch von seinem Urquell entfernte, waren ihm damals die

---

[1]) S. 9 f., 57.

organischen und anorganischen Wesen Dinge, in denen sich Geister verschiedenster Zahl und Ordnung mehr oder weniger „concentriert" (W. A. 27, S. 219, 10 ff.) bargen, Dinge, die zwar aus Gottes Substanz stufenweise abzuleiten, aber doch vom Urquell immerhin sehr entfernt waren, so sehen wir ihn im „Mahomet" diese Anschauung abstreifen, bis er in der Prosaszene zu einer ganz anderen kommt: Gott, der liebende, durch die ganze Natur ergossene, ist dem Menschen überall nahe; auch in der Natur gibt es keine Zwischenwesen mehr: Gott selbst ist überall! Es ist die Naturanschauung des Werther, die damit erreicht ist, jene Anschauung, in der sich Goethe mit Jacobi [1]) begegnete.

So sind die Bruchstücke des „Mahomet" und „Prometheus" wichtige Dokumente; sie zeigen uns im Verein mit D. u. W. Buch 8, wie der Panentheismus Goethes entstanden ist, sich umgebildet und entwickelt hat. Wir begreifen aber auch, warum die geplanten Dramen nicht zustande kamen: die Entwicklung des Dichters war zu schnell, die Stücke, die er fertig stellte, konnten nicht mehr sein als Etappen auf einem eilig durchschrittenen Wege.

Von diesen Erwägungen aus erhalten noch andere Dichtungen Goethes neues Licht. So die ersten Szenen des Urfaust, in denen sich Fausts Sehnsucht nach unmittelbarem Erfassen der lebendigen Natur kundtut (V. 1—158). Hier schweben Faust die Vorstellungen von der Natur vor, die die Renaissancephilosophie auf neuplatonischem, also emanativem Grunde in vielen Schattierungen ausgebildet hatte: die Natur ein Geisteruniversum! In der Gartenszene V. 1124 bis 1150 haben wir dagegen den Panentheismus, der dem der Mahometprosa entspricht. Auch im Urfaust also eine Entwicklung vom Alten zum Neuen.

Vor allem aber ist der „Satyros" zu nennen. Man findet in ihm lediglich eine Satire auf Herder. Es ist wahrscheinlich, daß diese Persönlichkeit einzelne Züge zum Bilde des Waldmenschen geliefert hat, aber der Gedankengehalt des Dramas erschöpft sich nicht entfernt in diesen persönlichen Beziehungen. Vielmehr gehört „Satyros" mit dem „Mahomet" und „Prometheus" zusammen.[2]) Er verhält sich zu diesen etwa wie das Negative zum Positiven. Im „Mahomet" zeigt Goethe den edeln Verkündiger einer kommenden

---

[1]) Vgl. H. Schwartz, Jacobis Allwill. Bausteine VIII, S. 26 f., 28.
[2]) Auch „Satyros" ist 1773 verfaßt.

„Natur"-Religion, einer Religion, die von christlichen Anschauungen ausgehend ins Naturalistische hinübergreift, er zeigt ein Genie, das als Religionsstifter und Prophet die Menschen durch die Natur — das Wort recht verstanden — zu Gott führen soll, ein göttliches oder gottbegeistertes Wesen, das das wahre Evangelium der Natur verkündigen wird, nachdem es selbst den Weg zu Gott durch und in der Natur gegangen ist. Im „Satyros" schildert Goethe das Gegenteil davon: den eingebildeten Propheten der Natur — das Wort im vulgären, falschen Sinne genommen —, den Typus von Leuten, die das Modewort „Natur" als Wildheit, Unkultur, Grobheit, massive Sinnlichkeit deuten, eine trübe emanativ-spekulative Naturphilosophie zur theoretischen Grundlage nehmen und als Stifter und Propheten einer entsprechenden „Natur"-Religion die Menschen zu dieser „Natur" bekehren wollen. Satyros fühlt sich göttlich, ja als Gott; von den Menschen bewundert, verehrt zieht er alles an sich und kommt eine Zeitlang wie ein göttlicher Prophet zu hohen Ehren, bis er in seiner rohen Tierheit entlarvt wird. Und auch eine Art Gegenfigur zu Prometheus ist Satyros. Wie dieser will er nichts von Gott wissen, nur von einem Unding, dem alles entquollen. Er fühlt sich als Gott, dem andern Gott gegenüber gleichberechtigt. Aber freilich, nicht die — metaphysisch begründete — Notwendigkeit seiner edeln Natur treibt ihn dazu, sondern der rohe Trieb seiner tierischen, sinnlichen. Im „Satyros" lehnt also Goethe gewisse Strömungen der Zeit satirisch ab, die seinem neuen Begriffe von Natur, Naturevangelium und Naturprophet zuwiderliefen.

## § 17. Die Ode „Prometheus".

Die Ode nimmt zu den zwei Akten eine Stellung ein, die man nicht völlig aufklären kann.

So wie sie ist, hat sie mit den Akten keine Einheit gebildet. Das ist oben S. 66 f. erörtert worden. Andererseits gehört sie nach Inhalt und Voraussetzungen dazu und kann nur im Zusammenhang mit dem Fragment richtig verstanden werden. Sie kennt die Schichtung der Wesen: Zeit und Schicksal, Zeus und die anderen Götter, Prometheus. In ihr kämpft Prometheus mit den Titanen (451 ff.), lehnt sich gegen die Götter auf, nur der höchsten Schicht der Wesen sich beugend (466—468), er verachtet die Olympier (435 ff.), weiß, daß sie in seine Sphäre und sein Eigentum nicht

eingreifen können (424: 429—434), kümmert sich nicht um den Himmel, nur um seine Erde und seine Hütte (429 ff.) und formt Menschenbilder, in die er sein Denken und Fühlen, seinen Trotz hineinlegt (474 ff.). Es ist die Situation, die oben S. 95 dargestellt ist. Der dramatischen Handlung nach würde — wie schon Biedermann[1]) richtig gesehen hat — der Monolog allenfalls an den Anfang des Dramas passen.

Weil die Dichtung noch völlig in den emanativ-metaphysischen Spekulationen Goethes drinsteht, möchte ich ihre Abfassung ins Jahr 1773, also vor Mahomethymne und -prosa, verlegen. Vgl. S. 132.

Aber dann bleiben immer die Fragen: warum setzt Goethe zweimal zu einer Prometheusdichtung an? Und was ist früher: Monolog oder Fragment?

So viel ich sehe, hat man einen inneren Widerspruch in der Ode noch nicht beachtet. V. 437—443 wird vorausgesetzt, daß Menschen vorhanden sind und den Göttern opfern, V. 474 werden die Menschen erst geformt, sind noch nicht da. Offenbar hat sich an der ersten Stelle der Dichter mit persönlichen Stimmungen — Hader mit den Göttern, vgl. Brief an Kestner, oben S. 59 f. — zu sehr vorgedrängt. Auch die Verse 431—434, 444—450, 469—473 passen mehr auf den leidenschaftlich erregten Dichter als auf den Halbgott und Demiurgen.

So sprengt der Monolog den Gedankenzusammenhang einer Prometheuskonzeption; allzu persönlich paßt er nicht in den dramatischen Rahmen. Es verhält sich mit ihm nicht viel anders als mit dem „Gesang" und dem Mahometdrama. Denn die halb mystische Vorstellungsart des ersteren drückt wohl Goethes damalige religiöse Stimmung aus, ist aber in einer Tragödie, die historischen Boden haben sollte, nicht recht am Platze. Goethe hat offenbar unter dem Eindruck von Klopstocks Messias den Mahometstoff, mit dem er gerade vertraut war, ergriffen und in unmittelbarem Ausströmen zur Ausprägung seiner Ideen benutzt, ohne gerade seinen Erguß straff in den Rahmen eines Dramas einzuspannen. Er hat auch deshalb später noch einmal angesetzt: die Prosaszene wenigstens verrät deutlich die Absicht wirklich dramatischer Bearbeitung.

Ich glaube, mit dem „Prometheus" war es nicht anders. Der „Gesang" schildert den Mittler, wie sich ihn Goethe denkt, das

---

[1]) S. oben S. 67.

übermenschliche Wesen, das die von Gott getrennte Menschheit mit ihm wieder vereinigt. Der Monolog zeigt das übermenschliche Wesen, durch dessen Auflehnung und Abfall von der Gottheit die Trennung der Menschheit von ihrem Urquell bewirkt wurde. Beide Gedichte gehören gedanklich zusammen; sie greifen die Hauptstücke der Menschheitsgeschichte heraus: Trennung von, Vereinigung mit Gott. Sie bilden ein Kontrastpaar. Auch formell sind sie verwandt, beide sind freie Rhythmen. Ich vermute deshalb, daß „Gesang" und Monolog im Jahre 1773 gedichtet sind und zeitlich dicht aufeinander folgen, und daß der Monolog vor den zwei Akten liegt, wie der „Gesang" vor „Hymne" und Prosa. Der Monolog ist mehr ein Erguß ohne deutlichen Plan einer Fortsetzung.[1] Die Akte zeigen das Streben, in eine wirklich dramatische Behandlung des Stoffes einzutreten und das allzu persönliche der Ode zu beseitigen.

---

[1]) So berichtet auch Goethe über seine Prometheusdichtung in D. u. W., W. A. 28, S. 312, 18—19.

---

## Verbesserungen.

S. 106, Z. 10 v. o. lies „Diese Menschen". Z. 13 lies „Sie tragen".
S. 113, Z. 8 v. u. lies „herabgeschossen wäre".

S. 11, Z. 20 v. u. lies „Kapitel".
S. 22, Z. 12 v. o. lies „Origenes".
S. 67, Z. 10 v. o. l. „Bielschowsky".
S. 124, Z. 2 und 13 v. u. l. „Origenes".

Druck von Ehrhardt Karras G. m. b. H. in Halle (Saale).



[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

